

Université du Québec à Montréal

« L'INDIFFÉRENCE CLAIRVOYANTE » CHEZ ALBERT CAMUS
ET LE « DÉTACHEMENT AFFECTUEUX »
DANS LA TRADITION DE *L'ADVAITA-VEDANTA*

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE DES RELIGIONS

PAR
JOHANNE DUBOIS

JUIN 2012

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS	iii
NOTE	iv
RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
Problématique	1
Objectif	2
Méthodologie	7
Division du travail	13
 CHAPITRE I	
ALBERT CAMUS	16
1.1 Contexte de l'élaboration d'une philosophie de l'absurde : <i>Le Mythe de Sisyphe</i>	18
1.1.1 Généralités	18
1.1.2 Biographie	19
1.1.3 <i>Le Mythe de Sisyphe</i> : fondements de la pensée sur l'absurde	25
1.1.4 La question de l'absurde	25
1.2 La question de Dieu dans l'œuvre de Camus	29
1.3 La question de l'Inde	32
1.3.1 Sharad Chandra	32
1.3.2 Le Swami Nityabodhananda	38
 CHAPITRE II	
NISARGADATTA MAHARAJ	45
2.1 Philosophie de l'Inde	46
2.1.1 Les <i>Upanishad</i>	47
2.1.2 Contexte de l'émergence de l' <i>Advaita-Vedanta</i>	53
2.1.3 La philosophie de l' <i>Advaita-Vedanta</i>	55

2.2 Nisargadatta Maharaj	59
2.2.1 Sa jeunesse	59
2.2.2 Son initiation	60
2.2.3 <i>Dharma</i> et voies de libération	63
2.2.4 Nisargadatta Maharaj, <i>guru</i>	64
2.2.5 Son enseignement et sa méthode	64
2.2.6 Sa pensée : résumé de ses entretiens	66

CHAPITRE III

CAMUS ET LE VEDANTA	69
3.1 Jean Grenier et <i>Le Choix</i>	71
3.2 Camus et l'indifférence	74
3.2.1 Indifférence et contemplation	81
3.2.2 Indifférence et raison	87
3.2.3 Indifférence et connaissance de soi	93

CONCLUSION	100
------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	108
---------------	-----

LISTE DES ABRÉVIATIONS

A I	<i>Actuelles</i>
C I	<i>Carnets (mai 1935-février 1942). Paris, Gallimard, 1962</i>
C II	<i>Carnets (janvier 1942-mars 1951). Paris, Gallimard, 1964</i>
Cal	<i>Caligula</i>
Ch	<i>La Chute</i>
DS	<i>Discours de Suède</i>
E	<i>L'Été</i>
EE	<i>L'Envers et l'endroit</i>
ER	<i>L'Exil et le royaume</i>
Etr	<i>L'Étranger</i>
HR	<i>L'Homme révolté</i>
I	<i>Les Iles de Jean Grenier</i>
J	<i>Les justes</i>
LAA	<i>Lettres à un ami allemand</i>
LC	<i>Le Choix de Jean Grenier</i>
Mal	<i>Le Malentendu</i>
MH	<i>La Mort heureuse</i>
MS	<i>Le Mythe de Sisyphe</i>
NM	<i>Je suis de Nisargadatta Maharaj</i>
N	<i>Noces</i>
P	<i>La Peste</i>
PA	<i>Entre Plotin et saint Augustin</i>
RA	<i>Révolte dans les Asturies</i>
RR	<i>Remarque sur la révolte</i>
SC	<i>Albert Camus et l'Inde de Sharad Chandra</i>
SN	<i>La mâyâ du vedanta et l'absurde chez Albert Camus du Swami Nythiabodhananda</i>

NOTE SUR LES SIGNES DIACRITIQUES

Mentionnons que le lecteur doit être avisé qu'en raison de contraintes techniques, les termes sanskrits sont présentés en italique sans les signes diacritiques.

RÉSUMÉ

Ce mémoire a pour objectif de favoriser non seulement une relecture de la philosophie de l'absurde telle qu'élaborée par Albert Camus à la lumière de l'*Advaita-Vedanta*, mais également de pouvoir mieux saisir l'engouement de certains auteurs hindous pour cet écrivain. En effet, après avoir constaté que Camus se référait à Jean Grenier et à l'hindouisme dans *Le Mythe de Sisyphe*, nous avons décidé de pousser plus loin nos recherches afin de savoir dans quelle mesure l'écriture et la pensée de Camus pouvait se rapprocher de celles des penseurs hindous puisque ces derniers avaient eux-mêmes entrepris un exercice équivalent en sens inverse. Pour ce faire nous avons choisi de faire appel aux propos de Nisargadatta Maharaj afin de mieux faire ressortir les analogies et les différences entre les deux pensées.

C'est par l'interprétation de la notion d'indifférence clairvoyante de Camus et par celle du détachement affectueux prônée par Nisargadatta Maharaj, qu'il nous a été possible d'établir un lien entre eux. En effet, dans *Le Mythe de Sisyphe*, l'indifférence « clairvoyante » représente la position idéale à adopter pour appréhender le monde de façon sereine. Synonyme de juste mesure, elle constitue une certaine forme de détachement afin de mieux aborder la question existentielle dans son ensemble. À cet égard, le détachement « affectueux », de Nisargadatta Maharaj englobe cette définition mais donne à l'expression une connotation précise qui implique également une forme d'amour inconditionnel qui est sans attente et sans peur. Cette recherche a donc pour but de nous livrer à une exploration heuristique à partir de l'œuvre d'Albert Camus afin de déterminer dans quelle mesure sa conception de l'indifférence clairvoyante pourrait s'apparenter ou se distinguer de celle du concept de détachement dans l'*Advaita-Vedanta*.

Camus-Absurde-Indifférence clairvoyante-Nisargadatta Maharaj-Advaita-Vedanta-détachement affectueux

INTRODUCTION

Problématique

Dicté à l'origine par une simple intuition, le choix de référer à la philosophie indienne pour mieux appréhender l'œuvre d'Albert Camus s'est avéré être une piste des plus intéressantes, car si certains auteurs d'ici se sont penchés sur cette question, des penseurs et universitaires indiens se sont eux-mêmes reconnus dans les propos de Camus et se sont livrés à des investigations sur le sujet¹. Auteur étranger le plus joué du sous-continent indien, selon Sharad Chandra, une des traductrices de l'œuvre de Camus en hindi, les romans de Camus occupent également une place de choix auprès d'un lectorat de l'Asie du sud qui lui est fidèle depuis plusieurs décennies.

Traduit en hindi, en punjabi, en bengali, en gujarati, en tamoul et en ourdou, l'œuvre de Camus interpelle plusieurs Indiens par la nature même de son questionnement existentiel et par sa quête du bonheur. À cet égard, soulignons que cet engouement pour la pensée de Camus n'est pas récent et remonterait aux années cinquante, alors que nombre d'intellectuels indiens, en passant par Girish Karnad, Sachchidananda Hirananda Vatsyayan, Kunwar Narayan, Jagdish Gupta Binapani Mohanty et Chandrakant Bakshi, se sont identifiés à lui et ont reconnu ultérieurement l'influence

¹ Brown, Michael-Antony. 1995. *The myth of absurdity: A critical examination of Albert Camus, The myth of Sisyphus from a buddhist perspective* et Baishanski, Jacqueline. 1998. *Un nouvel évangile? "L'Étranger" et l'Orient dans la pensée d'Albert Camus* ; Swami Nityabodhananda. 1971. *Camus et la doctrine maya du vedanta* ; Chandra, Sharad. 1991. *Albert Camus et l'Inde* ; Sarang Villas. 1992. *A brother to the stranger*. Sur l'existentialisme et le Vedanta : En 1958, le Dr Sarvepalli Radhakrishnan avait noté dans son *Histoire de la philosophie*, « L'existentialisme est un nom nouveau pour qualifier une méthode ancienne ». Par la suite, Guru Dutt(1960) et Haridas Chaudhuri(1962) démontrèrent à leur tour combien l'existentialisme était près de la pensée indienne (tiré de Chandra).

qu'il a pu exercer sur eux. (SC, 1991, p.15) Au nombre de ceux-ci, il convient d'ajouter à cette liste le nom du Swami Nityabodhananda, de l'ordre de Ramakrishnaqui, qui, dans les années soixante-dix, s'est penché sur la notion de *maya* dans la pensée indienne et sur le thème de l'absurde dans l'œuvre de Camus dans le cadre de sa thèse de doctorat à l'Université de la Sorbonne.

Toujours dans cette même perspective, pour souligner le cinquantième anniversaire du décès de Camus, le département des Études françaises de l'Université de Bombay a organisé en 2010 un colloque international en partenariat avec l'Ambassade de France en Inde, l'I.C.S.S.R et l'Alliance française de Bombay sur le thème des « Retrouvailles camusiennes² ». À cette occasion, la D^r Vidya Vencatesan, chef du Département des études françaises à l'Université de Bombay, s'était donné comme mandat d'établir un dialogue entre les deux cultures en favorisant une relecture de l'œuvre de Camus à la lumière de la philosophie hindoue. Pour cet événement, Jeanyves Guérin, responsable du collectif qui a donné naissance au Dictionnaire Albert Camus (Guérin, 2009) ainsi que les professeurs Martine Job et Lissa Lincoln se prêtèrent également à l'exercice en apportant leurs points de vue sur la question.

Objectif

Notre analyse de la question va nous permettre non seulement de comprendre autrement l'œuvre d'Albert Camus, mais également de pouvoir mieux saisir l'engouement de certains auteurs hindous pour un écrivain occidental. En passant par l'analyse comparative des notions « d'indifférence clairvoyante » et de « détachement affectueux » nous pourrions, par le biais de la philosophie comparée, élaborer des façons efficaces d'entrer en dialogue avec l'autre.

² À cet égard, le Consulat Général de France à Bombay faisait l'annonce suivante : 25.03.2010 – Colloque international consacré à Albert Camus – « Retrouvailles camusiennes – Revisiting Camus » – hommage à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. <http://bombay.ambafrance-in.org/spip.php?article1002>

À ce stade, il apparaît nécessaire d'insister sur le fait que nous ne chercherons pas à établir une correspondance artificielle entre philosophie occidentale et philosophie de l'Inde, ni à démontrer à tout prix qu'il existe des similitudes entre deux univers discursifs que tout semble séparer – hormis bien entendu cet héritage commun laissé par les langues indo-aryennes sur les langues indo-européennes. En opposant proche et lointain, familier et étranger, notre objectif ultime est plutôt de favoriser un retour sur soi-même à travers l'autre pour établir de nouvelles pistes de lecture afin de comprendre autrement l'œuvre d'Albert Camus, tout en cherchant à mieux saisir la philosophie et la pensée de l'autre sur la question.

Ainsi, bien que notre démarche s'inspire des principes généraux d'herméneutique, les commentaires de Didier Coste, professeur en esthétique littéraire et docteur en littérature comparée, nous semblent tout à fait pertinents, en l'occurrence :

Il subsiste un comparatisme de fantaisie, incomplètement informé et encore moins théorisé, séduit par des similarités thématiques dans des contextes très éloignés, soit dans le temps, soit dans l'espace, lorsque la base de la comparaison est naïvement universaliste, au nom, par exemple, de valeurs éthiques, religieuses ou politiques, que l'on tient ou fait semblant de tenir pour incontestables, supranationales et supra historiques. (Coste, 2005, p.?)

Tout en s'écartant de cette tendance à vouloir uniformiser le savoir en se livrant à un comparatisme de fantaisie, nous allons nous livrer à une exploration heuristique à partir de l'œuvre d'Albert Camus pour déterminer dans quelle mesure sa conception de l'indifférence clairvoyante pourrait s'apparenter ou se distinguer de celle du concept de détachement dans l'*Advaita-Vedanta* afin d'amorcer une discussion philosophico-religieuse sur ce thème à partir principalement du *Mythe de Sisyphe* de Camus et de la pensée de Nisargadatta Maharaj, maître contemporain du Vedanta.

Bien que nous devons définir plus amplement ces notions au cours de notre analyse, nous allons pour l'instant nous contenter de préciser que le concept d'indifférence, tel qu'élaboré par Camus et la philosophie qui en découle, n'a pas la connotation

péjorative qu'on lui prête généralement, car elle est plutôt synonyme de lucidité, de discernement, de liberté et d'amour altruiste. Qualifiée de clairvoyante dans *Le Mythe de Sisyphe*, l'indifférence représente donc en quelque sorte la position idéale à adopter par « l'homme absurde³ » pour appréhender le monde de façon sereine. Ici, en dépit du fait que conscience et révolte soient pour Camus le contraire du renoncement, ils sont cependant tributaires d'une certaine forme de détachement qu'il nous faudra examiner ultérieurement, tout en approfondissant la notion d'indifférence clairvoyante telle qu'illustrée par *Le Mythe de Sisyphe*. Dans cette perspective, c'est par l'analyse de ces deux concepts dans l'œuvre de Camus qu'il nous sera possible de faire un lien entre indifférence et détachement dans l'hindouisme et plus particulièrement dans le *Vedanta*. Afin de situer nos propos dans un contexte moins théorique, nous avons décidé de faire appel au maître contemporain du *Vedanta* : Nisargadatta Maharaj qui, à travers plusieurs rencontres avec des disciples venus de partout dans le monde, a su adapter son discours en conséquence en rendant les préceptes de cette école philosophique moins arides et plus accessibles pour tous.

Tout en tenant compte des paradigmes critiques et des ressources théoriques de chaque univers discursif, nous avons également décidé d'enrichir notre étude par le point de vue de deux auteurs indiens : le Swami Nithyabodhananda (1971) et Sharad Chandra (1995), qui ont eux-mêmes fait un rapprochement entre *Vedanta* et pensée camusienne. Ajoutons, à cet égard, que point n'est besoin ici de démontrer la pertinence de l'exercice puisqu'il est enfin possible de connaître directement le point de vue « de l'autre » sur un auteur européen, tout en pouvant soi-même se livrer au même exercice de façon inverse.

³ Tout au long de ce mémoire nous allons mettre cette expression entre guillemets pour deux raisons, la première est qu'il s'agit de l'expression consacrée par Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* et la deuxième est pour souligner que cette œuvre ayant été écrite en 1942, les critères de rectitude politique et sociale n'étant pas les mêmes qu'en 2012, d'une part, nous ne pouvons pas reprocher à Camus de fonder sa réflexion sur des modèles stéréotypés mais nous pouvons, d'autre part, quand-même mettre en évidence par des guillemets le fait que la construction de genres n'a plus sa place dans notre société et que si cet essai avait été écrit en 2012, il aurait fallu faire les nuances qui s'imposent ici.

Dès lors, afin de rendre cette étude plus cohérente, nous allons la diviser en trois chapitres sur lesquels nous reviendrons ultérieurement dans le cadre de cette introduction. Cependant, pour l'instant, nous devons insister sur l'importance accordée, lors de cette recherche, à l'étude de certains concepts spécifiques de l'hindouisme afin de pouvoir nous livrer à l'analyse de notre sujet et mettre en rapport questions et réponses concernant notre question d'origine, à savoir : Dans quelle mesure la notion d'indifférence dans l'œuvre de Camus peut-elle s'apparenter à celle du détachement dans le *Vedanta*?

Par ailleurs, puisque nous allons comparer l'indifférence clairvoyante de Camus au détachement dans l'*Advaita-Vedanta*, nous nous devons de donner ici une définition de la notion de détachement telle qu'elle ressort des entretiens avec Nisargadatta Maharaj recueillis et traduits par Frydman dans son livre *I am*. Ainsi, afin de mieux comprendre la signification de cette notion, il faut la replacer dans son contexte et souligner à cet égard que le mot détachement est parfois accompagné du qualificatif « affectueux » (*affectionate detachment* ou *loving detachment*) qui donne à l'expression une connotation précise et implique une forme d'amour inconditionnel qui est sans attente et sans peur.

Également, Nisargadatta Maharaj fait appel au terme sanskrit *vairagya* qui, bien que traduit parfois par renoncement, signifie plutôt le non-attachement qui découle de la conscience de l'impermanence et se traduit par la transcendance des phénomènes éphémères. Synonyme de liberté suprême, le détachement affectueux permet donc de contempler le monde avec équanimité, c'est-à-dire avec sérénité et confiance, et s'inscrit dans une vision moniste de la réalité qui se confond avec Dieu.

Avant d'aller plus loin, il nous faut ici nous pencher brièvement sur un autre aspect de cette analyse qui concerne le lien de Camus à l'Inde, car bien qu'il soit possible de déceler dans son œuvre des indices qui permettent de démontrer qu'il connaissait la philosophie de l'Inde par l'intermédiaire de son maître et ami l'orientaliste Jean

Grenier, la question de déterminer si cette connaissance a pu exercer une quelconque influence sur son œuvre demeure entière et impossible à résoudre en l'absence d'écrits spécifiques de la part de Camus sur la question.

Conséquemment, on peut dire que même s'il est possible d'identifier clairement dans les écrits de Camus des passages où il fait référence à l'hindouisme et au bouddhisme, il faut reconnaître que, malgré le respect dont il semble faire preuve à l'égard de la philosophie de l'Inde, il s'en dissocie la plupart du temps. Ainsi, dans une lettre adressée à son ami Fréminville, Camus reconnaît avoir lu la *Bhagavad-Gîtâ* et quelques *Upanishad* dont le *Chândogya Upanishad*, mais admet que la « solution orientale » ne peut être transposée en Europe. Pour mieux illustrer ses propos, il suggère à Fréminville de lire ces textes et de parcourir les pages sur l'Inde de Grenier dans *Les Îles* afin de se faire sa propre opinion et conclut au sujet des penseurs de l'Inde : « Je te dis qu'il y a entre eux et nous un fossé que rien ne peut combler : rien, pas même le communisme et la révolution⁴. »

Ici, Camus adopte la position de Grenier qui, face à son Inde imaginaire qu'il aime tant, reconnaît que la complexité socioreligieuse du pays n'est pas à la portée de tous : « Une religion aussi formaliste, une société aussi fermée et aussi dure, voilà l'envers par lequel l'Inde se présente aux Européens, et qui la rend si antipathique et

⁴ En avril 1934, Camus envoie à son collègue et ami, Claude de Fréminville un article sur Malraux et résume ainsi son point de vue dans une lettre qui l'accompagne : « Malraux. Ce n'est pas gratuit : opposer Occident et Orient. C'est un fait de pensée. Tu prétends à la solution humaine : je ne la connais pas sinon en idée. Tandis que je connais la solution orientale – et je la sais impossible pour nous autres Européens. As-tu lu *La Tentation de l'Occident* ? Malraux y dit mieux que moi les deux positions et leur irrémédiable séparation. [...] Cet article essaie de montrer la distance qu'il y a de *La T. de l'O.* à *La Condition humaine*. C'est tout. Lis dans Grenier (*Les Îles*) les pages sur l'Inde. Plus qu'à la Chine c'est à l'Inde que je pensais dans ces pages. Nous avons fait de la révolution une manière de précieux paradis. C'est que nous avons besoin de paradis. L'Inde n'en n'a guère besoin (lis la *Bhagavad-Gita* ou quelques *Upanishad* – *Chândogya-Upanishad*, chez Budé, 25F). » Entre Grenier et Malraux, Todd écrit que « Camus veut concilier deux visions du monde. Il le sait, les communistes se centrent sur les hommes, les philosophies orientales les font graviter 'autour du tout' ». Il se rapproche de Fréminville à travers Malraux et s'éloigne des penseurs indiens : « Je te dis qu'il y a entre eux et nous un fossé que rien ne peut combler : rien, pas même le communisme et la révolution. » in Todd, Olivier. 1966. *Albert Camus : une vie*. Paris : Éd. Gallimard, p.92-93.

si *étrangère*. » (I, 1971, p.125) Ajoutons également que, malgré le fait que Grenier s'intéresse à l'Absolu depuis son plus jeune âge, sa critique du pragmatisme de l'Occident ne va pas jusqu'à la négation complète des choses de ce monde quoiqu'il admette volontiers que « ce qui fait le génie de l'Inde, c'est justement cette adoration de l'unité et son indifférence à l'homme ». (I, 1971, p.132) Dans ce contexte, même si Camus prend ses distances par rapport à la philosophie de l'Inde en général, il appert qu'elle ne lui est pas indifférente pour autant et que, sous l'influence de Grenier, il prendra toujours en considération le point de vue des penseurs hindous quand l'opportunité se présentera.

Méthodologie

À ce stade, après avoir explicité brièvement dans cette entrée en matière le lien que nous entendons faire lors de notre analyse, nous allons maintenant suspendre notre réflexion sur le fond pour nous pencher sur la méthodologie et l'angle d'approche que nous allons privilégier dans le cadre de cette recherche. À mi-chemin entre l'analyse littéraire et l'analyse philosophique, notre cadre théorique reposera principalement sur une approche scientifique neutre inspirée par la méthode d'interprétation élaborée par les chercheurs en matière de philosophie comparée.

Ainsi, dans un premier temps, l'ensemble de cette exploration heuristique sera mené de manière à tenir compte des préceptes élaborés à travers les écrits et le discours comparatiste de certains auteurs spécialistes de la philosophie indienne tels que Roger Pol Droit, Michel Hulin et François Chenet. Puis, après avoir déterminé à partir de quels concepts cette approche comparatiste pourra se réaliser, afin de pouvoir travailler nos deux corpus de façon rigoureuse, nous allons enfin procéder à l'élaboration de la comparaison entre indifférence clairvoyante et détachement.

Dans ce contexte, soulignons également que ces auteurs nous seront d'autant plus précieux que l'exercice est des plus complexe puisqu'il oppose non seulement deux

cultures fort différentes, mais deux mondes qui n'appartiennent pas non plus à un bloc monolithique. Fortement contrastées et extrêmement diversifiées, au sein d'une même tradition, ces deux cultures nous révèlent un savoir qu'il faudra nuancer et aborder avec grande précaution.

Nonobstant le fait que l'opération puisse sembler fastidieuse à première vue, elle n'est pas impossible pour autant, à condition de faire preuve d'ouverture sur le monde en reconnaissant la richesse de la diversité humaine sans chercher à se l'approprier. De plus, dans le contexte actuel de la mondialisation, ce type de recherche semble être d'une pertinence indéniable puisqu'elle oblige le penseur à réfléchir sur la façon de procéder de manière scientifique, au-delà de toute idée préconçue, pour dresser un portrait de l'autre qui ne soit pas dénaturé. En adoptant une grille d'analyse qui le confronte à la nécessité de formuler et d'élaborer des hypothèses qui n'ont pas pour but de conquérir ou de dominer l'autre, le chercheur s'autorise non seulement à utiliser ses ressources créatives pour faire évoluer sa réflexion, mais se donne également un cadre rigoureux pour s'acquitter avec justesse de son devoir d'impartialité. À cet égard, les propos d'Edward Said au sujet de l'orientalisme, de l'ethnocentrisme et de l'impérialisme culturel étant toujours d'actualité, ils méritent d'être pris en compte dans toute recherche de ce type. (Said, 2005, p.422)

Ajoutons ici que bien que certains auteurs allèguent qu'il est impossible de comprendre l'autre, en vertu du principe que l'on ne peut jamais pénétrer véritablement sa culture, d'autres ont tôt fait de comprendre qu'une telle vision de la réalité est tellement rigide que, poussé dans ses derniers retranchements ce raisonnement fait en sorte qu'il serait utopique et même impossible de chercher à entamer un dialogue avec qui que ce soit. Cette question de l'imperméabilité des cultures est d'autant plus complexe qu'elle ouvre nécessairement la porte à une forme de relativisme culturel radical qui impose une structure rigide d'interprétation qui

oblige le chercheur à analyser le comportement d'un individu à partir uniquement du point de vue de la culture de celui-ci.

À ce propos, Donald Davidson s'est toujours montré très réticent à l'égard de toute forme de relativisme conceptuel et soutient que tous les langages sont traduisibles, et ce, malgré le fait qu'il soit parfois difficile de le faire. Dans un article sur ce sujet, le professeur Aurélien Robert, docteur en philosophie et membre de l'École française de Rome, dresse un portrait de la question :

Ce relativisme conceptuel affirme l'existence de schèmes conceptuels incommensurables et intraduisibles entre eux (comme la physique newtonienne et la physique relativiste). Ce relativisme des schèmes inquiète, car il pourrait impliquer un relativisme de la vérité. Le vrai lui-même serait relatif à un système conceptuel, à une culture ou à une langue, comme ont essayé de le montrer Edward Sapir et Benjamin L. Whorf, par exemple. Contre cela, Davidson oppose une série d'arguments dont le cœur est l'affirmation de la nécessaire unité de la raison et des croyances. (Robert, 2008, p.6)

Bien que critiquable, dans la mesure où l'on ne peut pas toujours inférer que l'autre a certaines croyances et certains principes minimaux de rationalité identiques aux nôtres, la position de Davidson est intéressante pour nous, dans la mesure où elle nous met en garde contre cette étanchéité des cultures qui favorise, en quelque sorte, une forme de tolérance qui n'est pas acceptable car elle implique parfois une reconnaissance tacite du non respect des droits humains.

À cet égard, Davidson s'inscrit dans le même courant de pensée que Noam Chomsky lequel, dans les années cinquante, a renversé la vision radicaliste de Sapir et de Whorf, en linguistique et en anthropologie, en postulant qu'il existe des règles et principes syntaxiques qui sont communs à toutes langues. Pour Chomsky et pour les linguistes dits « générativistes » comme lui, il existe donc une forme de « grammaire universelle » innée qui est conforme à une « structure profonde » encodée dans les

circuits cérébraux qui favorise en quelque sorte l'inter-pénétrabilité des cultures entre elles⁵.

Dans cette perspective d'ouverture sur le monde, Michel Hulin, chercheur au CNRS et professeur émérite de philosophie indienne et comparée à l'Université de La Sorbonne, va également dans le sens d'une ouverture sur le monde, considérant que la diversité des cultures ne doit jamais apparaître comme un obstacle pour l'unité du genre humain ni pour faire de la philosophie comparée. Par ailleurs, Hulin démontre par son travail que « chaque type de culture possède dans son fond, des germes d'universalité et une certaine capacité de s'ouvrir aux autres en transcendant sa localité ». (Hulin, 1978, p.6) Pour lui, le rôle de la philosophie comparée est justement de jeter un pont entre deux mondes afin d'éviter de sombrer dans un schème de pensée qui oblige le chercheur à adopter une conception réductrice du monde. L'objectif ultime de tous ceux qui font de la philosophie comparée est, selon lui, de

[...] conjurer le spectre de Babel, déployer une sorte de forum planétaire où les différentes cultures pourraient venir dialoguer, sans rien abdiquer de leur originalité créatrice mais s'ouvrant les unes aux autres, cela pourrait constituer à l'heure présente l'ambition d'une philosophie comparée. (Vanderheyde, 2007, p.96)

Bien que cet effort d'entrer en contact avec d'autres cultures soit légitime et qu'à l'heure de la mondialisation il soit grand temps de « rendre justice aux philosophies extra-européennes et à la pensée indienne en particulier », il nous faut néanmoins se référer aux spécialistes en la matière pour savoir comment le faire selon les règles de l'art. (Chenet, 2005b) À cet égard, Joachim Lacrosse, docteur en philosophie et en lettres de l'ULB, nous dit dans l'introduction de *Philosophie comparée : Grèce, Inde, Chine* que : « L'objectif principal d'un travail de philosophie comparée est de

⁵ Pour de plus amples informations sur le sujet, il est possible de consulter la capsule-outil publiée par l'Université McGill sur « La grammaire universelle de Chomsky ». http://lecerveau.mcgill.ca/flash/capsules/outil_rouge06.html

déterminer, par une mise en contexte appropriée, les différences et les convergences entre deux écoles de pensée appartenant à des horizons linguistiques, chronologiques, culturels et/ou géographiques distincts, mais présentant éventuellement des analogies frappantes ou autorisant des rapprochements de significations féconds. » Ainsi donc, il existe une règle cardinale à suivre qui est d'éviter de se limiter à une comparaison de concept à concept, sans tenir compte du contexte doctrinal et culturel auquel appartient l'objet étudié.

Pour François Chenet, même si le sanskrit et le grec ont certains liens de parenté, puisqu'ils font tous deux partie de la famille des langues indo-européennes, il faudrait cesser d'associer et d'opposer systématiquement mot et idée comme le veut la tradition grecque lorsqu'il s'agit d'analyser et de faire la traduction du sanskrit. (2005a, p.5) À cet égard, il semble que la majorité des penseurs indiens ne réfléchissent pas à partir de concepts qui enserment et lient pour avoir une certaine emprise sur le réel, mais fonctionnent plutôt de façon inverse, c'est-à-dire avec des notions qui ont pour but de déconstruire la pensée qui est elle-même conditionnée. Ainsi, « les notions clés du Bouddhisme (comme du *Vedanta*) sont au contraire toutes désignées par des termes négatifs, et surtout privatifs, qui dénotent une "absence de"... de stabilité, de nature, de savoir, etc. (par exemple: la non-violence, la non-dualité, le non-attachement) [...]. » (Saiman, 2009, p.?) À cet égard, Saiman précise qu'à l'inverse des concepts ces notions visent à « délier, à défaire, à détacher, à dépandre de l'illusion, et non pas à avoir prise sur le réel, car la connaissance se manifeste d'elle-même quand l'ignorance est dissipée. » Pour l'auteur, il apparaît donc que les philosophes indiens cherchent tout autant à se poser les bonnes questions qu'à éviter les mauvaises.

Dans cette perspective, la philosophie comparée ne doit jamais se borner à établir une forme de comparatisme purement assimilateur dont le but est d'universaliser le savoir

à tout prix. À ce propos, François Chenet pose la question du sens de la philosophie comparée ou plutôt « comparante » :

Après avoir écarté deux conceptions de la philosophie comparée qui la réduisent à un comparatisme « assimilateur » - celle qui voit des ressemblances partout en invoquant les « grands problèmes » de la *philosophia perennis*, mais aussi celle qui isole de leur contexte des problèmes précis pour mettre en évidence des parallèles ponctuels. (2005b, p.187)

Pour éviter de sombrer dans une forme de « chauvinisme descriptif » ou « normatif », François Chenet propose un programme de comparatisme, d'abord « contrastif » et ensuite seulement appropriateur, qui consiste à dépasser tout ethnocentrisme pour se laisser interroger par l'Autre : « Partir de soi, passer dans l'Autre et revenir sur soi », tel est le schéma présidant à la démarche comparative selon lui. (2005b, p.14) Lacrosse insiste également sur le problème du philosophe comparatiste, ce « spécialiste de l'universel » pour lequel « rien n'est étranger », qui est de prendre acte de la relativité des cultures tout en faisant place à l'exigence d'universalité qui sous-tend sa démarche. Il s'agit de procéder à une « appropriation critique de l'Autre en vue du présent », démarche que François Chenet exemplifie par des cas de débats contemporains dans lesquels la philosophie indienne nous semble pouvoir apporter un éclairage pertinent. (2005b, p.14)

En résumé, on peut donc dire qu'il ressort clairement des propos de ces auteurs que la première règle à suivre est celle qui impose au chercheur d'orienter ses recherches en fonction de la nécessité de garder une neutralité propice à la découverte et à l'analyse rigoureuse de son objet, en respectant les traditions culturelles qui s'imposent à lui. Guidée par une méthode d'analyse critique, il nous faut donc faire preuve non seulement d'ouverture d'esprit vis-à-vis du sujet traité, mais également entretenir un doute à l'égard de nos propres convictions. Quant à la seconde règle, elle consiste à adapter l'analyse comparatiste à une forme de dialogue entre question et réponse de manière à approfondir l'une et l'autre dans les limites imposées par la recherche tout

en reconnaissant également que le champ des possibilités s'élargit par l'effet du questionnement réciproque.

Pour le reste, il nous faut souligner qu'en matière de philosophie comparée il n'existe pas vraiment de méthode ou de grille d'interprétation puisqu'il semble n'exister aucun critère défini pour comparer tel aspect occidental avec tel aspect oriental, ou pour rendre compte d'un élément oriental absent de la métaphysique occidentale. Ainsi, le travail du comparatiste en est un de création, car il doit réinventer sa méthode de travail à chaque occasion tout en gardant à l'esprit qu'il devra peut-être en arriver à une conclusion susceptible d'invalider la perception spontanée qu'il avait pu se faire à l'origine du problème à envisager.

Division du travail

Le présent mémoire se divise en trois chapitres. Et puisque nous avons choisi de nous livrer à une recherche théorique dans un contexte où il est question de philosophie interculturelle, nous allons tout d'abord, dans le premier chapitre, dresser un portrait de Camus et le situer dans son contexte, et ce, pour mieux comprendre la notion d'indifférence clairvoyante à travers ses écrits sur l'absurde. Ensuite, en considérant que Camus lui-même n'a jamais consacré d'ouvrage à la pensée indienne, nous allons devoir analyser les quelques indices laissés ici et là au fil de ses écrits pour démontrer son intérêt pour la culture hindoue. Parmi les passages les plus révélateurs à cet égard, nous allons entre autres nous arrêter à la préface qu'il signe en 1959 du livre de Grenier intitulé *Les Îles* et nous arrêter également sur un passage de son essai *Le Mythe de Sisyphe*, qui confirme une connaissance en la matière trop souvent ignorée des chercheurs. Subséquemment, après avoir jeté les bases de notre analyse, nous allons passer à l'analyse de deux penseurs indiens, à savoir Chandra et Nityabodhananda, qui se sont penchés sur la question de Camus et du *Vedanta* et qui

sont de ce fait très représentatifs de l'intérêt que portent les penseurs indiens à l'égard de l'œuvre de Camus.

Dans le deuxième chapitre nous allons tout d'abord situer *l'Advaita-Vedanta* dans son contexte historico-philosophique puisqu'il est le courant de l'hindouisme dont Nisargadatta Maharaj se réclame. Puis, par la suite, nous allons dresser un portrait de Nisargadatta Maharaj qui, en tant que maître spirituel et représentant contemporain de *l'Advaita-Vedanta*, va nous permettre de mieux comprendre la nature du détachement. Et après avoir abordé brièvement la biographie du maître, nous allons nous pencher sur sa pensée et sur les méthodes d'enseignement utilisées pour répondre aux interrogations existentielles d'adeptes en provenance de différents pays du monde.

Finalement, dans le troisième chapitre, nous procéderons à l'analyse de l'indifférence et du détachement, en abordant l'interprétation du passage spécifique sur le *Vedanta* dans *Le Mythe de Sisyphe*. En retournant à Grenier, comme le prescrit Camus, nous pourrons ainsi mieux comprendre l'impact de cette méthode d'analyse élaborée par son maître à partir de son analyse des penseurs hindous. Ainsi, par l'interprétation et l'élaboration de la notion d'indifférence clairvoyante, nous verrons comment Camus en arrive à proposer à ses lecteurs une méthode originale d'interprétation qui deviendra la base même de la philosophie de l'absurde telle que proposée plus avant.

Également, de par ses commentaires et ses prises de position, il nous sera possible de faire un lien entre les propos de Camus et ceux de Nisargadatta Maharaj qui reconnaît l'importance du doute et de la déconstruction pour parvenir à une forme d'éveil, laquelle n'a rien à voir avec celle que propose Camus mais ne lui est certainement pas opposée. Ainsi, par la notion de détachement affectueux de Nisargadatta, il est possible non seulement de saisir la portée des écrits de Camus et d'en faire une

lecture nouvelle, mais également de comprendre autrement les entretiens du grand maître du *Vedanta*.

CHAPITRE I

ALBERT CAMUS

Avant de nous consacrer à l'analyse et à la comparaison entre pensée de l'absurde et pensée du *Vedanta*, nous tenterons d'abord de cerner la pensée de Camus et d'expliquer les grands principes qui la sous-tendent. Pour ce faire, nous allons tout d'abord nous pencher brièvement sur sa biographie pour démontrer qu'il existe un moment charnière marqué par la rupture entre la contemplation mystique et la découverte de l'absurde, pour aborder par la suite la question de Dieu chez Camus. Par cet exercice, nous allons ainsi pouvoir mettre en place le dispositif qui va nous permettre de faire l'analyse critique de deux des auteurs hindous qui ont tour à tour fait un parallèle entre *Advaita-Vedanta* et Absurde.

Dans cette perspective, nous devons souligner ici que lorsque l'on s'interroge sur la réception de l'œuvre de Camus en Inde et la relation qui pourrait exister entre les deux, nous sommes confrontés la plupart du temps à des réponses hypothétiques. À cet égard, bien que Chandra ait démontré dans son essai qu'au hasard de ses écrits, Camus faisait référence aux grands textes de l'Inde et à certains de ses penseurs, en l'absence d'écrits spécifiques sur l'Inde ou le *Vedanta*, on ne peut déduire autre chose qu'une certaine connaissance de la philosophie indienne.

Également, bien que nous sachions que son professeur et ami, Jean Grenier a, dès 1930, initié son pupille à la philosophie indienne, nous ne pouvons pas pour autant prétendre ou imaginer une filiation directe entre Camus et l'Inde. Cependant, plus que les indices laissés de part et d'autre de ses *Carnets* et de la préface qu'il signe lors de

la réédition des *Îles* de Grenier en 1959, c'est l'analyse même du *Mythe de Sisyphe*, qui nous permet de soupeser l'incidence qu'a pu avoir Grenier et l'hindouisme sur la pensée de Camus.

Ainsi donc dans une note de bas de page, dans le chapitre consacré au raisonnement absurde, Camus renvoie ses lecteurs au livre de Grenier : *Le Choix* qui traite de philosophie comparée et de philosophie indienne pour expliquer que sa vision des choses n'est peut-être pas la même que celle de son maître Grenier ou des philosophes hindous mais que, dans la mesure où l'on fait preuve d'une même rigueur, consentement ou négation du monde peuvent mener à l'élaboration d'une même philosophie de l'indifférence :

Ce qui importe, c'est la cohérence. On part ici d'un consentement au monde. [...] Mais quand la négation du monde s'exerce avec la même rigueur, on parvient souvent (dans certaines écoles *vedantas*) à des résultats semblables en ce qui concerne par exemple l'indifférence des œuvres. Dans un livre d'une grande importance, *Le Choix*, Jean Grenier fonde de cette façon une véritable « philosophie de l'indifférence ». (MS, p.90)

Ici, le fait de souligner l'attitude des penseurs hindous à l'égard de l'indifférence des œuvres et de mentionner *Le Choix* de Grenier dans *Le Mythe de Sisyphe* n'est pas anodin pour Camus. En effet, en dépit de la brièveté de cette notice, celle-ci confère à l'œuvre une dimension unique qui fut ignorée des chercheurs la plupart du temps. À cet égard, si elle rappelle au lecteur que pour comprendre l'œuvre et le développement de la pensée de Camus, il faut nécessairement passer par Jean Grenier, elle souligne aussi à sa façon une connaissance de l'hindouisme et en particulier du *Vedanta* qui permet à Camus de nuancer ses propos en tenant compte des remarques de Grenier sur la pensée indienne. Ainsi, bien que nous allons nous pencher ultérieurement sur Grenier et *Le Choix* et sur la question de l'indifférence dans la pensée de Camus nous allons d'abord remettre cette citation dans son contexte et analyser les tenants et aboutissants de la philosophie de l'absurde telle qu'élaborée par Camus.

1.1 Contexte de l'élaboration d'une philosophie de l'absurde : *Le Mythe de Sisyphe*

1.1.1 Généralités

Soulignons tout d'abord que, bien que l'œuvre de Camus soit des plus diversifiée, elle repose cependant sur un même fil conducteur, l'analyse de la condition humaine. Penseur de l'absurde, il se démarque de ses contemporains par sa façon toute personnelle d'envisager cette question philosophique et par son refus d'être associé à quelque courant philosophique ou littéraire que ce soit. À cet égard, Camus se définit lui-même, dans ses carnets, comme un artiste plutôt que comme un philosophe et affirme également ne pas être un romancier au sens classique du terme mais plutôt « un artiste qui crée des mythes à la mesure de sa passion et de son angoisse ». (CII, p.255) Ce qu'il préfère par-dessus tout est de jouer avec les mots plutôt qu'avec les idées, ce qui ne l'empêche cependant pas de réfléchir sur la condition tragique de l'homme. Né à une époque particulièrement sanglante de notre histoire, Camus évolue dans un monde sans repères où la tyrannie s'impose avec force à la majorité ainsi qu'il le décrit dans son discours de Stockholm en 1957 :

Pendant plus de vingt ans d'une histoire démentielle, perdu sans secours, comme tous les hommes de mon âge, dans les convulsions du temps, j'ai été soutenu ainsi par le sentiment obscur qu'écrire était aujourd'hui un honneur, parce que cet acte obligeait, et obligeait à ne pas écrire seulement. Il m'obligeait particulièrement à porter, tel que j'étais et selon mes forces, avec tous ceux qui vivaient la même histoire, le malheur et l'espérance que nous partagions. Ces hommes, nés au début de la Première Guerre mondiale, qui ont eu vingt ans au moment où s'installaient à la fois le pouvoir hitlérien et les premiers procès révolutionnaires, qui ont été confrontés ensuite, pour parfaire leur éducation, à la guerre d'Espagne, à la Seconde Guerre mondiale, à l'univers concentrationnaire, à l'Europe de la torture et des prisons, doivent aujourd'hui élever leurs fils et leurs œuvres dans un monde menacé de destruction nucléaire. (DS, p.17)

Marquée par les tueries, cette période se caractérise également par l'ébranlement des grands empires coloniaux et la volonté des peuples d'accéder à l'émancipation sociale

et à l'autodétermination. Parmi ceux-ci, on trouve non seulement le Canada, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, l'Inde, l'Indochine, le Maroc, la Tunisie, mais également l'Algérie qui, dès 1954, doit faire face à une guerre d'indépendance. Cette dernière touche particulièrement Camus qui, déchiré par sa double appartenance à l'Algérie et à la France, ne sait comment répondre à toute cette violence. Ainsi donc, pour comprendre les propos de Camus et situer son œuvre dans une perspective socio-historique, nous allons maintenant remonter brièvement à l'enfance et aux moments déterminants de sa vie.

1.1.2 Biographie

Né le 7 novembre 1913 sur le territoire français de Mondovi, dans un domaine viticole d'Algérie, d'une mère d'origine espagnole et d'un père d'origine française tué à la bataille de la Marne en 1914, Camus grandit à Belcourt, quartier pauvre d'Alger, auprès de sa mère atteinte de surdité et d'une grand-mère autoritaire. Confronté dès son plus jeune âge à la mort, à la pauvreté et au silence, l'éducation est un luxe qu'il ne peut se payer⁶. Heureusement, grâce à la perspicacité d'un professeur, Louis Germain, lequel constate très tôt le talent exceptionnel de son jeune élève et convainc sa mère de le laisser poursuivre ses études, Camus pourra préparer le concours de bourses d'études destiné aux étudiants pauvres et intégrer le Lycée Bugeaud à Alger. Plus qu'un maître et un modèle pour Camus, Louis Germain représente également le modèle idéal du père qu'il n'a jamais connu.

À cet égard, dans *Le Premier Homme*, Camus lui consacre un chapitre sous le pseudonyme de Monsieur Bernard. (Mathieu-Job, 2009, p.344) Également, au moment d'apprendre qu'il est le récipiendaire du prix Nobel de littérature, Camus ayant l'intention de dédicacer son discours à Louis Germain lui écrit en date du 19 novembre 1957:

⁶ Voir les biographies de Camus par Lotman et Todd.

J'ai laissé s'éteindre un peu le bruit qui m'a entouré tous ces jours-ci avant de venir vous parler de tout mon cœur. On vient de me faire un bien trop grand honneur, que je n'ai ni recherché ni sollicité. Mais quand j'en ai appris la nouvelle, ma première pensée, après ma mère, a été pour vous. Sans vous, sans cette main affectueuse que vous avez tendue au petit enfant pauvre que j'étais, sans votre enseignement, et votre exemple, rien de tout cela ne serait arrivé. Je ne me fais pas un monde de cette sorte d'honneur. Mais celui-là est du moins une occasion pour vous dire ce que vous avez été, et êtes toujours pour moi, et pour vous assurer que vos efforts, votre travail et le cœur généreux que vous y mettiez sont toujours vivants chez un de vos petits écoliers qui, malgré l'âge, n'a pas cessé d'être votre reconnaissant élève. Je vous embrasse de toutes mes forces. (Unesco, 1998, p.94)

Si l'empreinte laissée par Louis Germain est gravée à jamais dans la mémoire de Camus, celle de Jean Grenier est on ne peut plus durable dans la mesure où, en plus d'être son professeur de philosophie, de 1930 à 1934, il va devenir son compagnon de littérature ainsi qu'un ami et un confident jusqu'à la fin de sa vie. À cet égard, Jacques André dit de Grenier qu'« on ne peut comprendre la genèse ni l'évolution de l'œuvre de Camus sans évoquer le rôle initiateur et formateur que Jean Grenier [...] exerça sur lui en classe de philosophie puis en hypokhâgne ». (2009, p.353)

Quant à René Poirier, bien qu'ayant joué un rôle moins important que les deux autres, il fait partie lui aussi de ces enseignants qui l'ont marqué. Intéressé par la philosophie hindoue tout comme Grenier, Poirier traite, dans le cadre de ses cours de licence, de la notion de causalité, de déterminisme et de liberté (Baishanski, 1998, p. 104). Également, il dirige avec Grenier la rédaction du mémoire d'Études Supérieures de Camus intitulé *Métaphysique chrétienne et néoplatonisme* déposé en 1936. Notons ici que le dépôt du mémoire de Camus marque non seulement la fin de ses études supérieures de philosophie mais la fin de sa carrière académique puisqu'il est contraint d'interrompre ses études définitivement suite à de graves problèmes de santé qui remontent à l'adolescence.

En effet, après une grave maladie pulmonaire alors qu'il était âgé de quinze ans, Camus sait depuis l'âge de dix-sept ans qu'il est atteint de la tuberculose, maladie infectieuse incurable à cette époque. Confronté très jeune à l'expérience de sa propre finitude et aux contraintes inhérentes à la vie en sanatorium qui le prive de connaître une jeunesse insouciante, sa condition ne le rend pas amer pour autant. Bien au contraire, cette conscience de la précarité de la vie lui donne un sens et une valeur qu'elle n'aurait peut-être pas eue sans cette connaissance précoce de l'impermanence et de l'absurdité d'un monde où tout est périssable. À cet égard, Camus résume bien sa pensée dans *Le Mythe de Sisyphe*, paru plusieurs années après, alors qu'il écrit : « Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît. Aucune morale, ni aucun effort ne sont *a priori* justifiables devant les sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition. » (MS, p.32)

Ainsi, de la conscience de l'inutilité, Camus passe à celle de l'opportunité du moment présent, seule certitude que « l'homme absurde » possède vraiment. Également, bien que son état l'oblige à s'isoler des autres et que la carrière d'écrivain qu'il va choisir en est une qui est souvent meublée par de longues périodes de solitude, il prend conscience très tôt de la nécessité d'être solidaire des autres. À cet égard, lors de la cérémonie d'attribution de son prix Nobel de littérature, le 10 décembre 1957, Camus insiste une fois de plus sur le rôle que doit jouer l'artiste et plus particulièrement l'écrivain qui, en dépit du fait d'être confronté quotidiennement à la solitude, doit aussi faire montre de solidarité à l'égard d'autrui car :

Le silence d'un prisonnier inconnu, abandonné aux humiliations à l'autre bout du monde, suffit à retirer l'écrivain de l'exil, chaque fois, du moins, qu'il parvient, au milieu des privilèges de la liberté, à ne pas oublier ce silence et à le faire retentir par les moyens de l'art. (DS, p.16)

Cette reconnaissance passe par un engagement social qui se fait sentir très tôt. Devenu écrivain dès 1932, il commence à s'engager dans divers mouvements sociaux à compter de 1935 et insiste sur l'importance de se mettre au service de tous ceux qui

subissent l'histoire. Ainsi, après avoir adhéré brièvement au parti communiste algérien, il s'occupe activement de la Maison de la Culture d'Alger et fonde en 1936 le « Théâtre du Travail » qui a pour vocation de présenter des œuvres engagées, comme *Révolte dans les Asturies* et *Le Temps du Mépris* d'André Malraux. Puis en 1937, il publie son premier essai intitulé *L'Envers et l'endroit* qui lui est inspiré par Grenier et par *Les Îles* qu'il a lu à l'âge de vingt ans et qu'il reliera au moins une vingtaine de fois au cours de sa vie⁷. Allégorie de la condition humaine, les îles, pour Grenier, sont en quelque sorte autant de moments privilégiés où l'homme peut brièvement s'identifier avec l'univers et se laisser porter par la beauté du moment présent et de l'absolu. Inspiré par la philosophie de l'Inde, Grenier consacre un chapitre entier à ce qu'il appelle l'Inde imaginaire :

L'important n'est pas de voir l'Inde telle qu'elle *est*, d'après les Européens ou les Indiens – c'est d'ailleurs une ambition absurde. Il faut voir l'Inde avec le même parti pris que Corneille et Barrès ont vu l'Espagne. Et c'est en considérant l'Inde comme un *pays imaginaire* qu'on s'approche le plus de la réalité. Nous ne voulons pas la considérer autrement. (I, 1971, p.113)

Il insiste tout au long du livre sur le caractère illusoire du monde pour décrire ce quelque chose qui, situé en dehors du temps, est peut-être incompréhensible pour l'esprit mais qui se comprend autrement. Ici, Grenier oppose ce sentiment de l'infini ou de la vacuité à cet attrait du vide qui est mouvement perpétuel, confrontation et lutte et il fonde, sur cette impression d'une réalité différente, une philosophie du doute qui emprunte à la philosophie occidentale mais également à celle de l'Inde. Camus écrit dans la préface de la réédition des *Îles*, en 1959, que c'est cette perspective qui donne à l'humanisme un moyen de s'ouvrir sur la transcendance :

Il fallait qu'on me rappelât le mystère et le sacré, la finitude de l'homme, l'amour impossible pour que je puisse un jour retourner à mes dieux naturels avec moins d'arrogance. Ainsi je ne dois pas à Grenier des certitudes qu'il ne pouvait ni ne voulait donner. Mais je lui dois, au contraire, un doute, qui n'en finira pas et qui m'a empêché, par exemple, d'être un humaniste au sens où on l'entend

⁷ À cet égard, Camus écrira en 1959, dans la préface de la réédition de cet essai, combien cette œuvre l'a marqué, au point où, depuis, il a dû la relire au moins une vingtaine de fois.

aujourd'hui, je veux dire un homme aveuglé par de courtes certitudes [...]. (I, 1971, préface)

Les écrits de jeunesse de Camus reflètent cette influence et constituent en quelque sorte une prolongation de la réflexion de Grenier sur le thème de l'Absolu. En symbiose avec la nature et l'univers, les « essais solaires » de Camus constituent une forme de méditation poétique et philosophique empreinte de lyrisme et de romantisme qui marqueront à jamais les états d'âme du jeune écrivain malgré une certaine rupture amorcée plus tard par les œuvres de sa maturité. Bien que par la découverte de l'absurde Camus constate que le choix de vivre dans l'impermanence enchaîne, il réalise également que l'on « ne découvre pas l'absurde sans être tenté d'écrire quelque manuel du bonheur ». (MS, p.167) Pour lui, il y a donc un bonheur métaphysique à soutenir l'absurdité du monde (MS, p.129) car bonheur et absurde sont deux fils de la même terre. Ils sont inséparables. (MS, p.167) Ici, le vrai bonheur n'est pas qu'une simple option, il est un impératif et un indice de solidarité humaine puisqu'il donne à « l'homme absurde » l'énergie nécessaire pour lutter efficacement contre le malheur.

Divisée en trois cycles, l'œuvre de Camus reflète non seulement les diverses préoccupations de « l'homme absurde » mais également sa volonté de faire de la joie de vivre une composante essentielle de sa philosophie existentielle. Cependant, en rupture avec une certaine vision idéale du monde reflétée par ses écrits de jeunesse, le premier « cycle de l'absurde » emprunte à trois genres littéraires différents qui, sous sa forme romanesque, s'exprime à travers *L'Étranger*, sous celle du drame et du théâtre est constitué par *Le Malentendu* et *Caligula* et qui se termine par l'essai sur *Le Mythe de Sisyphe* qui l'a inspiré à l'origine. Le deuxième cycle illustré par *Le Mythe de Prométhée*, est consacré à la révolte et à l'analyse de la notion de nature humaine telles qu'abordées dans *L'Homme révolté*. Et le troisième cycle, celui du mythe de

Némésis amorce une réconciliation avec la collectivité à travers son œuvre inachevée intitulée *Le Premier Homme*.

Selon ce schéma de travail, Camus invite donc « l'homme absurde » à prendre conscience de sa condition puis à se révolter contre elle pour finalement adopter une attitude lui permettant de trouver la juste mesure afin d'atteindre le point d'équilibre. « La mesure », en tant qu'affirmation de la contradiction, impose donc la nécessité de se maintenir en elle pour être pleinement conscient et le demeurer. Considérée par Camus comme une forme de sagesse, qu'il qualifie parfois d'indifférence bienveillante, elle participe donc à l'élaboration d'une éthique des contraires qui s'impose à la lecture de son œuvre.

Tout en gardant à l'esprit cette définition de l'indifférence bienveillante, nous allons donc l'analyser de façon plus élaborée en nous penchant surtout sur *Le Mythe de Sisyphe* tout en faisant un survol d'autres œuvres de Camus pour illustrer et marquer l'évolution du principe à travers le temps. À cet égard, il nous faudra prendre en considération la méthode même de l'auteur qui pouvait écrire plus d'une œuvre à la fois et qui passait de l'une à l'autre constamment sans suivre nécessairement un ordre chronologique prédéterminé. De plus, il importe de tenir compte des remarques de Bernard East, lorsqu'il écrit :

Chez Camus, la lecture d'une œuvre appelle la lecture de celles qui précèdent et de celles qui suivent. Chacun de ses livres se rattache à un autre. Pour comprendre la pensée de Camus, il faut éviter une exégèse grossièrement matérielle. Chaque phrase, chaque énoncé et surtout chaque mot prononcé par l'un ou l'autre de ses personnages, ne peuvent prendre leur sens plein que s'ils sont lus en ayant comme horizon l'ensemble de son œuvre. (East, 1984, p.26)

À ce stade de notre analyse nous allons donc insister sur la notion d'absurde et sur *Le Mythe de Sisyphe* et démontrer que, bien que consacré à l'absurde et à la condition tragique de l'homme, cet essai constitue malgré tout une véritable apologie du bonheur terrestre.

1.1.3 *Le Mythe de Sisyphe* : fondements de la pensée sur l'absurde

Publié en octobre 1942, *Le Mythe de Sisyphe* traite de la question du suicide et du non-sens de la vie afin d'élaborer et de poser les premiers jalons d'une philosophie de l'absurde qui se donne comme objectif de déconstruire les idées préconçues sur le sens de la vie. En effet, à travers son interrogation sur le suicide, qu'il considère comme la plus pressante des questions philosophiques puisque directement reliée à la quête du sens, Camus donne à « l'homme absurde » une règle fondamentale qui est de ne pas chercher à mettre un terme à l'absurdité, puisque c'est la conscience même de l'absurde qui donne à la vie toute sa valeur. En effet, « l'absurde n'a de sens que si l'on n'y consent pas ». (MS, p.52) Cependant, avant d'en arriver à cette conclusion, nous allons voir quel portrait Camus dresse du sentiment, de la notion et des conséquences de l'absurde.

1.1.3.1 La question de l'absurde

Après avoir posé la question du suicide, celle du sentiment de l'absurde se pose en termes de conscience de l'absurdité de la vie, ce qui a pour conséquence de faire de l'homme un étranger au sein même d'un univers qu'il croyait avoir maîtrisé jusque là :

Un monde qu'on peut expliquer même avec de mauvaises raisons est un monde familier. Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé des souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise. Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité. (MS, p.20)

Ainsi cette fracture entre les aspirations profondes de l'homme et la réponse inadéquate du monde l'oblige à ressentir une sensation d'étrangeté qui est en quelque sorte une forme de sentiment d'abandon qui lui laisse un goût amer et le contraint à évoluer dans un monde multiple et opaque alors qu'il aspirait à vivre pleinement dans

la transparence et l'unité. Jamais éprouvée auparavant, cette sensation d'étrangeté le confronte à une solitude irréparable, sans égale, car elle détruit à jamais la chaude intimité qu'il croyait posséder jusque là. Illustré par Camus dans ses *Carnets*, en mars 1940, c'est ce sentiment même d'abandon qui participe au questionnement existentiel de « l'homme absurde » :

Que signifie ce réveil soudain dans cette chambre obscure – avec les bruits d'une ville tout d'un coup étrangère ? Et tout m'est étranger, tout, sans un être à moi, sans un lieu où refermer cette plaie. Que fais-je ici, à quoi riment ces êtres, ces sourires ? Je ne suis pas d'ici, pas d'ailleurs non plus. Et le monde n'est plus qu'un paysage inconnu où mon cœur ne trouve plus d'appuis. Étranger, qui peut savoir ce que ce mot veut dire ? (CI, p.147)

Cependant, la lassitude et la constatation d'un engourdissement quotidien de la pensée a quelque chose de bénéfique puisqu'elle précipite la prise de conscience d'une réalité inattendue :

Il arrive que les décors s'écroulent. Lever, tramway, quatre heures de travail, repas sommeil et lundi mardi mercredi jeudi vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart du temps. Un jour seulement, le « pourquoi » s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement. « Commence », ceci est important. La lassitude est à la fin des actes d'une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement de la conscience. Elle l'éveille et elle provoque la suite. La suite, c'est le retour inconscient dans la chaîne, ou c'est l'éveil définitif. (MS, p.29)

Conséquemment, bien que cette prise de conscience puisse être momentanée, seul l'éveil définitif de la conscience mène à la transformation radicale de l'être puisqu'elle redonne à « l'homme absurde » la pleine possession de ses moyens et lui fait réaliser à quel point il vivait dans un monde jusque-là illusoire. Caractérisé par le moment de rupture avec l'état antérieur et par l'insaisissabilité et l'ineffabilité de l'expérience en elle-même, l'éveil semble surgir de façon spontanée. Déstabilisante pour celui qui l'éprouve, cette expérience fait naître l'intuition d'avoir enfin pu accéder à une réalité qui dépasse l'entendement puisqu'elle n'est pas de l'ordre de l'intelligence et n'a donc rien à voir avec la logique ou la raison. Cependant, une

nuance s'impose, car bien que l'expérience de l'éveil constitue un état de conscience supérieure, elle n'a rien à voir avec la conscience absolue telle que décrite par certains mystiques qui l'abordent d'un point de vue spirituel et/ou religieux. Purement phénoménal, l'éveil enchaîne à une réalité purement empirique qui ne permet pas à « l'homme absurde » de se réfugier dans la plénitude de la transcendance. La conscience de l'absurde qui naît de l'éveil est en quelque sorte l'état métaphysique de l'homme conscient même si elle ne mène pas à Dieu. (MS, p.62)

L'acceptation de l'absurde et du non-sens de la vie devient donc la condition *sine qua non* de la lutte que doit mener « l'homme absurde » pour rester fidèle à lui-même et au monde terrestre qui l'entoure car « [...] l'homme est sa propre fin. Et il est sa seule fin. S'il veut quelque chose, c'est dans cette vie » (MS, p.121), d'où l'épigraphe de Pindare en tête du *Mythe de Sisyphe* qui résume bien la position de Camus à cet égard : « Ô mon âme, n'aspire pas à la vie immortelle, mais épuise le champ du possible. » Ainsi, « l'homme absurde » est celui qui aspire à un bonheur purement humain en maintenant la tension entre désir de clarté et irrationalité du monde sans jamais chercher à atténuer ou à résoudre le problème de l'absurde.

Conscient de la dualité du monde, Camus ne cherche pas à la dépasser, car c'est en la maintenant jusqu'au bout qu'il est possible de fonder sur elle la philosophie de l'absurde qui repose justement sur trois certitudes existentielles qui sont le désir inné de l'homme d'être heureux et de trouver un sens au monde qui l'entoure (nostalgie d'unité), l'inhabilité de ce dernier de lui fournir les réponses qu'il voudrait entendre (silence du monde) et l'anxiété existentielle qui naît de cette volonté de trouver un sens (l'absurdité) :

À ce point de son effort, l'homme se trouve devant l'irrationnel. Il sent en lui son désir de bonheur et de raison. L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde. [...] L'irrationnel, la nostalgie humaine et l'absurde qui surgit de leur tête-à-tête, voilà les trois personnages du

drame qui doit nécessairement finir avec toute la logique dont une existence est capable. (MS, p.46-47)

Pour Camus, toute tentative d'échapper à la condition absurde de l'existence équivaut à commettre un suicide philosophique qui constitue en quelque sorte ce « mouvement par quoi une pensée se nie elle-même et tend à se surpasser dans ce qui fait sa négation ». (MS, p.63) Consacré à ce thème, le troisième chapitre du *Mythe* introduit une critique de l'existentialisme basée sur la volonté de trouver un sens à ce qui n'en n'a pas, tel qu'expliqué par le professeur Braz :

Or, si l'attitude existentielle est définie comme « un suicide philosophique », c'est parce que chacun de ses penseurs commence par réfléchir en termes de résolution, en opérant une négation rédemptrice de l'obstacle. Parti d'une pensée consciente du non-sens du monde, l'existentialisme recherche « des raisons raisonnantes » qui lui permettent ainsi de fonder un sens à ce qui n'en n'a pas, et d'échapper à l'obstacle. (2006, p.4)

Ici, absurde et non-sens vont de pair puisque la vie sera « d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens ». (MS, p.78) Pour Camus, vouloir donner à la vie un sens qu'elle n'a pas, c'est la trahir et lui enlever toute son intensité car l'espoir « d'une autre vie qu'il faut 'mériter', ou la tricherie de ceux qui vivent non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit » constitue une esquive. (MS, p.23) Ainsi Camus se distingue des autres penseurs existentialistes en prenant ses distances autant par rapport à l'existentialisme chrétien qui propose « une nouvelle forme de divinité » en se rapprochant le plus possible du modèle idéal de la perfection de Dieu, que par rapport à l'existentialisme athée de Sartre qui procède de l'abstraction et de la « divinisation de l'histoire ».

Bien qu'il ne croit pas en Dieu ou à la vie éternelle, Camus n'accepte pas non plus que l'on « réduise l'homme à une simple volonté "prométhéenne" de progrès et de rationalisation ». (Onimus, 1965, p.86) À cet égard, dans le contexte de notre analyse,

il apparaît pertinent de se pencher brièvement sur la question de Dieu dans l'œuvre de Camus.

1.2 La question de Dieu dans l'œuvre de Camus

Habité par le doute, Camus ne se prononce jamais sur l'existence de Dieu, mais considère que « l'absurde, qui est l'état métaphysique de l'homme conscient, ne mène pas à Dieu » et précise que « ce n'est pas l'affirmation de Dieu qui est mise en cause ici, c'est la logique qui y mène ». (MS, p.62) Ainsi, Jean Onimus, professeur de littérature française contemporaine, considère que Camus est un écrivain qui a complètement évacué la religion de son œuvre :

Au sens strict, si l'on entend par religion le sentiment du divin, les mythes, dogmes et liturgies qui en résultent, il faut dire nettement que Camus est de ceux qui ont totalement évacué la religion. Mais il y a la trace d'une cicatrice et, plus que cela, il y a chez lui une blessure ouverte, celle que produit précisément dans toute conscience lucide la « mort de Dieu ». Le « fond du problème » chez Camus est religieux si l'on désigne ainsi ce qui est à l'origine des religions : l'angoisse existentielle, le sentiment de culpabilité, l'horreur de la mort et l'expérience atroce de l'absurde [...]. (1965, p.12)

Toutefois, de son aveu, Camus n'est pas athée pour autant et, lors d'une interview donnée au journal *Le Monde*, en 1956, alors qu'on l'interroge sur ses croyances, il répond :

Je ne crois pas en Dieu, c'est vrai. Mais je ne suis pas athée pour autant. Je serais même d'accord avec Benjamin Constant pour trouver à l'irréligion quelque chose de vulgaire et de... oui d'usé. (Corbic, 2003a, p.41)

Plus anti-théiste qu'athée, Camus s'insurge contre le christianisme qui « dans son essence (et c'est sa paradoxale grandeur) est une doctrine de l'injustice, il est fondé sur le sacrifice de l'innocent et l'acceptation de ce sacrifice ». (AI, p.38) À cet égard, Arnaud Corbic, père franciscain, philosophe et théologien, écrit que cette idée de Dieu n'est pas indéterminée car :

Pour lui comme pour Nietzsche – dans le sillage duquel il se situe explicitement –, il s'agit de l'idée « chrétienne » de Dieu, telle qu'elle prévalut dans la culture occidentale. De ce point de vue, il est bon de rappeler que l'athéisme est toujours une figure conceptuelle historiquement et culturellement déterminée. (2003a, p.34)

Corbic explique aussi que l'athéisme de Camus s'apparente plutôt à une forme d'agnosticisme, car celui-ci ne nie pas l'existence de Dieu. Corbic justifie sa position par un extrait de la conférence de Camus, en 1948, aux Dominicains de Latour-Maubourg : « [...] ne me sentant en possession d'aucune vérité absolue et d'aucun message, je ne partirai jamais du principe que la vérité chrétienne est illusoire, mais seulement de ce fait que je n'ai pu y entrer ». (Corbic, 2003a, p.162) Cependant, pour Corbic, Camus devient athée au moment où on l'oblige à prendre partie, car il choisit la terre plutôt que l'éternité et ajoute :

C'est ainsi que, dans la perspective athée qui est la sienne, il définit l'homme absurde comme celui qui, *sans nier* (je souligne la position agnostique), *ne fait rien pour l'éternel* (athéisme pratique), c'est-à-dire, au fond, *fait comme si* Dieu n'existait pas – ce qui, dans le domaine de l'agir humain, revient objectivement à parier contre Dieu. (2003a, p.36)

Ainsi, bien que la notion de Dieu n'a pas de sens pour Camus, dans la mesure où il n'a jamais réussi à atteindre ce *lieu géométrique* où la raison divine pourrait ratifier la sienne (MS, p.68), le sentiment du sacré demeure et s'ouvre sur une forme de réalité supérieure qui s'impose à lui depuis l'adolescence et lui fait éprouver un sentiment de plénitude « où la rêverie poétique frôle l'émotion religieuse ». (Onimus, 1965, p.20-21) Interviewé à ce sujet par J.C. Brisville, qui lui demande de préciser sa pensée lorsqu'il écrit *Secret de mon univers : imaginer Dieu sans l'immortalité de l'âme*, Camus répond : « J'ai le sens du sacré et je ne crois pas à la vie future, voilà tout. » (Onimus, 1965, p.19)

À cet égard, Jean Onimus explique que Camus a le sens du *tremendum*, ce que les Grecs appelaient *thambos*, car il a « [...] le sentiment du mystère élémentaire, le

sentiment que les choses sont bien plus qu'elles-mêmes et que se décèle à travers elles une présence vivante ». (1965, p.19)

Pour Camus « le divin » existe : il l'a ressenti dans les purs moments d'extase que nous avons décrits plus haut. Mais ce divin est *dans* le monde : il est à la vie ce que la fleur est à la plante. Dans cette extase, nul désir d'échapper : le Dieu que rencontre Camus sur les plages d'Alger ou sur la terrasse de Lourmarin n'est pas lié avec l'immortalité et les promesses de salut. (1965, p.45)

À cet effet, Onimus rappelle un peu plus loin dans son essai que, pour mieux comprendre la position de Camus, il faut se souvenir que son premier contact intellectuel avec le phénomène religieux s'est fait par l'intermédiaire de Jean Grenier qui était très attiré par les philosophies indiennes :

À en juger par certaines pages des *Îles*, Grenier était très attiré par les religions « désincarnées » de l'Inde, où l'opposition est permanente et totale entre la vie mondaine et Dieu : Il faut choisir entre le monde et Dieu. On ne peut aller au monde que par le monde et à Dieu par Dieu. (*Les Îles*, p.135). » (1965, p.53ss.)

À défaut de savoir exactement jusqu'à quel point Camus fut influencé par ce premier contact avec les religions de l'Inde, notre analyse nous permet en l'occurrence de tirer certaines conclusions utiles. Ainsi, cet attachement à l'instant fugitif et au moment présent ainsi que cette valorisation de l'éphémère, de l'indifférence bienveillante et du bonheur semblent bien s'accorder avec l'idéal professé par l'hindouisme. À cet égard, ajoutons qu'à ces thèmes précis s'ajoutent la réflexion de Camus sur la question de l'éveil, de la conscience, de l'illusion et de l'indifférence qui semblent avoir interpellé les auteurs hindous. Sharad Chandra, dans son livre consacré à *Albert Camus et l'Inde*, admet volontiers s'être reconnue dans ces écrits et a tôt fait de faire un lien entre la pensée de l'absurde et l'hindouisme. Bien que différents thèmes soient abordés plus spécifiquement à travers celui de l'indifférence bienveillante chez Camus dans le troisième chapitre de ce travail, nous allons nous attarder très brièvement sur l'hypothèse de Chandra.

1.3 La question de l'Inde

1.3.1 Sharad Chandra

Dans un essai consacré à la question du lien entre Albert Camus et l'Inde, Sharad Chandra s'est penchée vers la fin des années quatre-vingt-dix sur ce sujet de façon tout à fait originale en donnant une interprétation religieuse de l'œuvre de Camus. Plus qu'une simple nomenclature des faits au soutien de son hypothèse, son ouvrage constitue un moyen privilégié de comprendre comment religion, métaphysique et éthique sont souvent liées dans la philosophie indienne. (SC, p.88) Son analyse de la question donne également aux chercheurs des outils pour mieux appréhender la pensée hindoue de l'intérieur et ainsi mieux comprendre cet engouement indien pour l'œuvre de Camus. À cet égard, au chapitre de l'athéisme, Chandra pose l'hypothèse que c'est peut-être à cause de l'idéal paradoxal de sainteté sans Dieu « avec sa conscience du vide qui n'exclut pas une quête d'absolu » que Camus parle tant aux consciences de son pays. (SC, p.138)

Pour nous donner un avant-goût de l'ouvrage de Chandra, la traductrice de l'œuvre, Sylvie Crossman, écrit dans la préface :

Il reste un mystère Camus. Et s'il était percé, enfin, grâce à cet essai de Sharad Chandra ? Oui, si *L'Étranger* devait se lire comme un cheminement vers l'épure, la vacuité ; *Le Mythe de Sisyphe* comme un appel à l'Éveil ; *La Peste* comme l'aspiration à une « sainteté sans Dieu » ; *Noces* comme une nostalgie de l'unité originelle ; tous concepts et pratiques au cœur de l'hindouisme et du bouddhisme ?

Si ces propos apportent un éclairage particulier sur l'essai de Chandra, nous devons cependant, à cette étape de notre analyse, résumer plus amplement la pensée de son auteure pour étayer ainsi certains commentaires qui, tout en étant brefs, serviront ultérieurement à appuyer notre position. Un survol de l'essai de Chandra permet de le

subdiviser en deux temps qui sont l'argumentation et l'interprétation de l'œuvre de Camus dans une perspective hindoue, et plus particulièrement celle du *Vedanta*. À cet égard, l'objectif du premier chapitre consacré à la question de Camus et de la philosophie indienne est de démontrer qu'il était familier avec celle-ci depuis les années trente puisque son professeur de philosophie, Jean Grenier, spécialiste en la matière et traducteur du sanskrit au français, avait initié très tôt son étudiant à cette pensée. Ainsi, Chandra note au passage que, dès l'âge de vingt ans, Camus lisait déjà la *Bhagavad-Gîtâ*, poème philosophique qui traite de l'union avec la « Réalité suprême ».

Elle souligne également que plusieurs autres textes classiques hindous font partie des lectures de jeunesse de Camus, dont la *Loi de Manu* qui s'intéresse aux nombreux aspects de l'ancienne société hindoue (21 août 1938), le *Veda*, le plus ancien texte sacré de l'Inde (novembre 1939) et plusieurs *Upanishad*. De plus, pour appuyer son argumentation, elle puise dans les *Carnets* et les écrits de Camus et relève différentes références qui vont de l'*Aum*, mantra sacré hindou, aux écrits sur les coutumes respiratoires des yogis (juillet 1937) en passant par Shankara et Ramakrishna (septembre 1937), pour conclure : « Mais au-delà des emprunts précis aux textes, c'est toute une sensibilité orientale qui émane de l'œuvre de Camus [...] » (SC, p.36) Ici, bien que la deuxième section de l'essai soit consacrée exclusivement à l'interprétation de la pensée de Camus, il faut également préciser que Chandra part de la prémisse que celle-ci n'appartient pas à l'Occident : « Je voudrais seulement essayer d'expliciter ce qui, bizarrement, ne semble pas relever de la tradition intellectuelle européenne, ce quelque chose qui donne à son œuvre une coloration résolument orientale. » (SC, p.32)

Dans la seconde partie de son essai, Chandra s'attaque aux thèmes de l'existentialisme de Camus et du *Vedanta*, afin de le dissocier de l'existentialisme de Sartre et faire de l'expérience de l'absurde une forme « d'expérience religieuse » qui,

selon nous, ne reflète pas vraiment la position philosophique de Camus qui rejette également l'existentialisme religieux. À cet égard, il faut considérer la question du suicide philosophique telle qu'exposée dans *Le Mythe de Sisyphe* afin de comprendre ce que signifie pour Camus le « saut » en Dieu⁸, hors de la raison. En effet, l'infini est lié à l'impossible perfection de l'homme et le drame humain se joue en silence et se résume par l'impermanence de tous les phénomènes et la finitude de l'homme :

Si l'homme reconnaissait que l'univers lui aussi peut aimer et souffrir, il serait réconcilié. Si la pensée découvrait dans les miroirs changeants des phénomènes, des relations éternelles qui les puissent résumer et se résumer elles-mêmes en un principe unique, on pourrait parler d'un bonheur de l'esprit dont le mythe des bienheureux ne serait qu'une ridicule contrefaçon. Cette nostalgie d'unité, cet appétit d'absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain. (MS, p.34)

Cependant, bien que Camus insiste sur l'importance de vivre ici et maintenant dans un monde qui n'est rien d'autre qu'une succession d'événements périssables en perpétuels changements, il considère également que c'est ce non-sens qui permet à « l'homme absurde » d'apprécier la vie et il développe un idéal du bonheur qui devient un des thèmes de prédilection de Chandra. En effet, elle fait un lien entre cette soif de bonheur de Camus et celle encouragée par le *Vedanta* et conclut que « si Camus était existentialiste, c'était à la manière védantique ». (SC, p.105) Par ailleurs l'auteure fait un lien fort intéressant en ce qui concerne le bonheur, attribut de l'action et de la révolte, tel que prôné par Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* et celui décrit dans la *Bhagavad-Gîtâ*, alors qu'Arjuna se demande comment il doit se conduire et que Krishna lui enseigne que la seule position philosophique acceptable est celle qui préconise « la révolte lucide et la lutte ». (SC, p.105)

Quant à l'interprétation de Chandra de la nostalgie d'unité chez Camus, le lien entre besoin d'unité, sentiment d'absurdité et *maya* a déjà été analysé par le Swami Nityabodhananda dans les années soixante-dix. À cet égard, les deux auteurs ne

⁸ Expression qui nous vient de Kierkegaard et qui fut reprise par Camus ultérieurement.

partagent pas le même point de vue puisque Nityabodhananda fait une nuance que Chandra ne fait pas ici en précisant que « Camus cherche une morale et non l'Être » et en poursuivant en ces termes :

Pour Camus, le monde est beau ; hors de lui point de salut. Pour le *Vedanta*, le monde est un pont. On ne construit pas sur un pont. Le monde est le reflet du visage de Dieu. Le monde dirige nos regards vers lui. (1971, p.X)

Alors que, pour Chandra, l'expérience de l'absurde doit nécessairement être assimilée à une forme d'expérience religieuse puisque, selon elle, Camus éprouve « un désir toujours plus profond d'unité avec Dieu » et qu'il a bel et bien fait un « saut » dans la foi. (SC, p.103,112) Cependant, même si Camus s'est beaucoup identifié à la nature et à l'univers à travers ses écrits de jeunesse, il faut replacer cette œuvre dans son contexte et insister sur le fait que le triptyque de l'absurde marque une rupture avec cette période d'extase mystique qui pourrait d'ailleurs être interprétée, selon les critères de Michel Hulin, comme un phénomène purement laïque. (Hulin, 1993) Tout en respectant le point de vue de Chandra, il faut insister sur le fait que l'interprétation libre possède quand-même des limites qu'il ne faut pas franchir en dénaturant les propos d'un auteur puisque, pour Camus, l'absurde ne relève pas de l'illusion cosmique qui dissimule le vrai visage de Dieu et ne saurait constituer une forme d'expérience qui mène à Dieu.

La quête existentielle de « l'homme absurde » n'est pas de nature spirituelle ; bien au contraire, elle le confine aux limites terrestres de la réalité quotidienne et le condamne à « mourir irréconcilié ». (MS, p.80) C'est l'absurde lui-même qui dicte les limites de la condition humaine en forçant « l'homme absurde » à reconnaître qu'il est lié par ce monde dispersé où les contradictions l'enchaînent. (MS, p.35,73) Miné par ce mal, l'homme moderne est peut-être déchiré « entre son appel vers l'unité et la vision claire qu'il peut avoir des murs qui l'enserrent » (MS, p.40) mais tel est le prix à payer pour vivre pleinement dans un monde purement phénoménal.

L'expression « nostalgie d'unité » indique bien qu'il y a eu rupture et tristesse causée par cette-dernière. Et bien que Chandra souligne ce passage du *Mythe de Sisyphe* où Camus écrit que « comprendre c'est avant tout unifier » (SC, p.47) il faut replacer la citation dans son contexte et poursuivre la lecture jusqu'au bout pour réaliser que cet idéal est impossible à atteindre en ce monde. Ici, la nostalgie relève vraiment de la langueur et du regret de devoir admettre que cet appétit d'absolu, ce besoin de trouver un sens supérieur ou une forme d'unité entre l'homme et Dieu dans le monde ne peut être comblé ici-bas, car l'intelligence lui dicte que la rencontre entre aspiration humaine et silence du monde mène nécessairement à une impasse :

Mais que cette nostalgie soit un fait n'implique pas qu'elle doive être immédiatement apaisée. Car si, franchissant le gouffre qui sépare le désir de la conquête, nous affirmons avec Parménide la réalité de l'Un (quel qu'il soit), nous tombons dans la ridicule contradiction d'un esprit qui affirme l'unité totale et prouve par son affirmation même sa propre différence et la diversité qu'il prétendait résoudre. Cet autre cercle vicieux suffit à étouffer nos espoirs. (MS, p.34, 35)

Toutefois, Chandra a raison de souligner que le discours de Camus a quelque chose de religieux dans la mesure où il reflète cette préoccupation de l'homme de trouver un sens à la vie qui s'exprime par ce besoin naturel de ne faire qu'un avec l'univers. Ainsi, sa remarque est d'autant plus pertinente lorsqu'elle souligne que plusieurs autres auteurs, tels Patrick McCarthy, Germaine Brée, Max-Pol Fouchet, Francis Ponge et Roger Quilliot, ont fait ressortir chacun à leur manière cet intérêt de Camus pour le religieux et le sacré tout en insistant parfois sur une forme d'écriture que l'on pourrait qualifier de religieuse qui provient d'une réflexion teintée de spiritualité. À cet égard, le chapitre de Chandra sur l'athéisme religieux nous donne ici des éléments qui permettent de mieux comprendre comment un auteur tel que Camus pourrait être considéré comme religieux pour un hindou, même s'il prétend ne pas croire en Dieu. Dans cette perspective, Chandra fait ressortir que, dans la mesure où toute réflexion d'ordre moral est nécessairement liée à la question métaphysique, le fait de ne pas croire en Dieu ne change rien au fondement religieux de la réflexion camusienne.

À cet égard, la méthode de Camus, qui consiste à s'interroger sur le sens de la vie pour se livrer à une forme d'exploration du problème du mal et de la souffrance, relève directement d'une démarche spirituelle qui fait dire à Chandra qu'être athée en Inde ne signifie pas être impie ou indifférent à la religion. (SC, p.138) Ici, philosophie et religion sont nécessairement liées et l'athéisme ne constitue pas un obstacle au raisonnement dans la mesure où il est possible également de référer à d'autres systèmes philosophiques indiens pour comprendre l'absurde :

Ce que nous trouvons chez Camus c'est une attitude foncièrement religieuse mais sans croyance en Dieu, très semblable au fond à l'attitude des bouddhistes ou des adeptes de la doctrine indienne de *Sâmkhya* qui sont résolument agnostiques mais en même temps parfaitement religieux dans leur comportement. (SC, p.138)

Chandra poursuit un peu plus loin son argumentation en ces termes :

Contrairement à ce qu'on croit, généralement, en Occident, la majorité des écoles de pensée indienne ne reconnaissent pas l'existence d'un dieu anthropomorphique et pourtant, elles sont parfaitement religieuses dans le sens pratique du terme. (SC, p.145)

Pour conclure ce chapitre, Chandra ajoute également que, peu importe que l'hindouisme professe ou non la foi en un Dieu, ces deux courants s'entremêlent souvent et sont unanimes sur le fait que la libération repose uniquement sur « l'homme lui-même, sur ses efforts, sur sa discipline morale et spirituelle ». (SC, p.145) En mettant en perspective l'attitude de Camus par rapport à celle de l'hindou, Chandra suggère qu'il y a une profonde affinité entre les deux qui vient de cette nécessité de faire de la notion de valeur le thème central des deux philosophies. D'ailleurs, le dernier chapitre se termine par l'énumération des quatre valeurs fondamentales de l'hindouisme qui sont, selon Chandra : « [...] *dharma* (*sic*) (l'éthique et la morale), *artha* (la prospérité matérielle), *karma* (*sic*) (le désir au sens d'action volontaire) et *moksâ* (la délivrance, la libération) ». (SC, p.173) À cet égard, philosophie de l'absurde et philosophie indienne reconnaissent toutes deux à

l'homme sa pleine autonomie et lui imposent l'obligation d'être fidèle à lui-même en agissant de façon cohérente avec les principes qu'il s'est lui-même fixés.

Cependant, nous nous devons de réitérer ici la mise en garde faite par les spécialistes en matière de philosophie comparée à l'effet qu'il peut être particulièrement dangereux de généraliser et de juger une culture selon les normes et les valeurs d'une autre. Bien que la recherche de Chandra nous apparaisse être le fruit d'un travail méticuleux et passionné, il semble bien, comme nous l'avons souligné antérieurement, que l'interprétation de l'autre a toujours des limites qui sont infranchissables dans la mesure où l'on ne peut reprendre les propos d'un auteur hors de son contexte et déformer sa pensée au point de lui faire dire des choses qu'il n'a jamais voulu dire.

Néanmoins, dans son ensemble, la réflexion de Chandra enrichit et donne une nouvelle dimension à la lecture de Camus en ouvrant de nouvelles pistes de recherches à travers les quelques références spécifiques concernant Grenier que nous étudierons au troisième chapitre et de Nityabodhananda, sur lequel nous allons maintenant nous pencher.

1.3.2 Le Swami Nityabodhananda

Soulignons d'emblée que l'on sait peu de chose de Nityabodhananda, si ce n'est qu'il est né au Kerala dans le sud de l'Inde, en 1914, et qu'il a fait la connaissance de son maître le Swami Shivananda, disciple du Swami Vivekananda de l'ordre de Ramakrishna, alors qu'il était âgé de dix-huit ans. Également, on nous dit qu'après avoir terminé ses études à l'Université de Madras il décide de rejoindre officiellement l'ordre de Ramakrishna et devient éditeur du magazine *Vedanta Keshari* de mai 1942 à novembre 1948, puis part s'installer en France dans les années cinquante pour

seconder le Swami Siddheshwarananda, fondateur du Centre Vedantique de Ramakrishna à Gretz pendant quelques années⁹.

En 1958, invité par le professeur Baumann, directeur de l'Institut d'Anatomie à Genève, il s'établit dans cette ville et commence à donner des conférences sur le *Vedanta* puis fonde, en 1962, l'Association pour l'étude du *Vedanta* en Europe. (Mayer, 1993, p.364) Trente ans plus tard, alors qu'il éprouve de graves ennuis de santé, il quitte définitivement la Suisse pour retourner vivre en Inde jusqu'en 1992, année de son décès. Francophile qui maîtrise très bien la langue française, Nityabodhananda écrit plusieurs livres dans cette langue dont *La Quête du sacré*, *Science du yoga*, *Mythes et religions de l'Inde*, *Actualité des Upanishad*, *Commentaires sur la Gita*, *Chemin de Perfection*, *Le yoga et la dévotion de Saint Jean de la Croix*.

Également, dans les années soixante-dix, il réalise et soutient une thèse de doctorat à la Sorbonne, sous la direction d'Olivier Lacombe et de Jean Grenier, laquelle est consacrée à la notion de *maya* dans la pensée indienne et à l'absurde dans l'œuvre de Camus. Ici, il fait un lien intéressant entre pensée camusienne et philosophie de l'Inde en insistant sur le souci de Camus de faire preuve d'une forme de cohérence dans sa pensée et dans ses écrits qui se rapproche de celle enseignée par le *Vedanta*. Nous reviendrons sur cet aspect dans le troisième chapitre mais, pour l'instant, nous allons plutôt nous concentrer sur les quelques généralités qui nous aident à mieux appréhender et comprendre la théorie de Nityabodhananda.

Ainsi, dans un premier temps, Nityabodhananda explique brièvement comment la notion de *maya* rejoint celle de l'absurde de Camus dans la mesure où les deux concepts permettent de se pencher sur la question de l'existence du monde

⁹ Résumé de la biographie du Centre védantique : <http://centrevedantique.org/swamis/swami-nityabodhananda/>

phénoménal et sur la relation entre réel et irréel, avant de s'attaquer plus particulièrement à l'analyse des notions d'absurde chez Camus, de *maya* dans l'hindouisme et de tirer les conclusions qui s'imposent en l'occurrence. L'auteur ne se contente pas uniquement de relever les similarités entre absurde et *Vedanta*, mais démontre également les contradictions qui existent entre ces deux visions. L'analyse du Swami débute par l'énonciation de six points communs entre *Vedanta* et absurde qui sont : la reconnaissance des limites que la vie offre à l'homme, la résistance à admettre ces limites qui favorise une recherche de sens et donne une valeur à la vie, la non-signification de la vie qui fait sens et permet d'élaborer un code de conduite, la découverte d'une essence (nature humaine) qui constitue les fondements de la solidarité humaine, la lutte contre le mal et le besoin d'épuiser le possible, c'est-à-dire de ne rien attendre et de ne rien espérer d'autre qu'un bonheur strictement humain. Suite à cette énonciation, l'exposé se poursuit par une étude des trois mouvements qui représentent les différentes étapes de l'évolution de « l'homme absurde » qui sont la plénitude, la séparation et la réunion et qui sont similaires aux trois phases décrites par le *Vedanta*.

Ainsi, le premier mouvement est celui constitué par cet état de plénitude dont parle Camus alors qu'il est interrogé dans le cadre d'interviews diverses : « Je suis né pauvre, sous un ciel heureux, dans une nature avec laquelle on sent un accord, non une hostilité. Je n'ai donc pas commencé par le déchirement mais par la plénitude. » (SN, p.28) À cet égard, alors que l'auteur s'interroge sur la provenance de ce sentiment d'unité avec le monde, il en vient à la conclusion qu'il ne vient ni d'un accord avec Dieu ou l'Être, ni de la foi dans l'histoire, mais plutôt d'un instant de pure harmonie avec la nature. À ce chapitre, bien qu'étant lui-même un religieux, Nityabodhananda ne cherche pas à récupérer ce mouvement de manière à conclure, comme Chandra, que par sa méditation sur l'absurde Camus en est arrivé à transcender la réalité pour ne faire qu'un avec Dieu. Il constitue plutôt une étape fondamentale dans la recherche d'une théorie de l'absurde.

Dans cette perspective le deuxième mouvement, qualifié de dialectique de la contradiction, met l'emphasis sur l'état de séparation qui porte en lui-même « les germes de l'absurde en même temps que ceux de l'éveil de la conscience » (SN, p.33). À cet égard, Nityabodhananda fait un lien très intéressant entre l'état de malaise et d'étrangeté décrit par Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* et la notion de *maya* telle que définit par le Swami Vivekananda, dans le *jnana-yoga* ou yoga de la connaissance :

Généralement on emploie le terme « Mâyâ », de façon incorrecte d'ailleurs, pour désigner l'illusion, ou quelque état de cette nature. Mais la théorie de « Mâyâ » forme l'un des piliers sur lequel repose le Védânta. [...] Dans le Védânta, dans sa forme la plus récente, Mâyâ n'est ni idéalisme, ni réalisme ; ce n'est pas non plus une théorie pour expliquer le monde : c'est simplement l'énoncé de faits tels qu'ils existent : la base même de notre être est contradictoire, partout nous devons nous mouvoir dans cette formidable contradiction [...]. (SN, exergue)

Ainsi donc, pour Camus comme pour le *Vedanta*, le sentiment de l'absurde se résume par cette contradiction qui existe entre le désir d'unité de l'homme et la dualité du monde. Synonyme d'opposition et d'impermanence, l'absurde naît donc de la pensée qui réfléchit sur elle-même (MS, p.23) et « C'est absurde » signifie peut-être pour Camus que « c'est impossible », mais aussi que « c'est contradictoire ». (MS, p.49) Comprendre l'opposition entre le « je suis » et le « je voudrais être » ne veut pas dire ici qu'il faille chercher à résoudre la contradiction, car c'est justement ce décalage constant entre deux termes qui permet de connaître l'équilibre des contraires.

L'idée d'équilibre est une notion fondamentale dans l'analyse de la dialectique de l'absurde chez Camus car « supprimer l'un des termes de l'opposition serait supprimer le "dialogue" entre eux ». (SN, p.50) Et cet équilibre « qui prouve qu'aucun des termes n'est meilleur ou supérieur à l'autre, provoque un retour sur elle-même de la raison, qui s'en approfondit d'autant ». (SN, p.51) Qualifiée de mouvement de « balancement », cette méthode qui évolue constamment entre tension et équilibre permet de donner au processus créatif camusien toute sa rigueur et sa

cohérence. Ainsi, par exemple, bien que le temps soit le pire ennemi de l'homme, il est également celui qui donne au moment présent toute sa valeur. Quant à la mort, c'est de cette confrontation avec l'horreur que naît la « divine disponibilité qu'elle prodigue ». Il en est de même de la raison et de l'irrationnel qui s'ouvrent inévitablement sur l'affirmation que « l'homme absurde » est celui qui ne procède à aucun nivellement puisqu'il « reconnaît la lutte, ne méprise pas absolument la raison et admet l'irrationnel ». (MS, p.58)

Derrière cette façon de soupeser les contraires et d'en tirer une conclusion, on retrouve l'idée de juste équilibre et de limite qui pourraient s'apparenter ici à la voie médiane proposée par le bouddhisme ou à celle de l'hindouisme qui est inspirée par la notion de droiture et d'équilibre prônée par la morale et l'éthique à travers le *dharma*. Cependant, Nityabodhananda fait une distinction entre la notion de limite plénitude dans la pensée indienne et celle de limite restriction dans la pensée camusienne dans la mesure où il explique que, dans le *Vedanta*, l'Être suprême ou *brahman* est le fondement de tout. Ainsi, *brahman* constitue par le fait même une limite plénitude dans le sens où la réalité est unique et sans second, c'est-à-dire que l'Être suprême devient le phénomène et les êtres humains et non le contraire.

Ainsi, bien que le *Vedanta* fasse lui aussi référence à ce besoin de l'homme de trouver un sens à la vie et de réfléchir sur les rapports entre l'Un et le multiple, l'importance accordée à l'équilibre entre évidence et lyrisme passe nécessairement par le concept de surimposition où « la lucidité ne vient pas de la tension, mais d'une surabondance de l'Être, qui tout en acceptant d'être limité, ne se limite pas, mais déborde ». (SN, p.X) Ici, lucidité rime avec épanouissement, contrairement à Camus pour qui lucidité va de paire avec opposition, contradiction, tension, lutte et révolte. À cet égard, Camus écrit d'ailleurs dans *Le Mythe de Sisyphe* que « l'absurde, c'est la raison lucide qui constate ses limites » (MS, p.72) et signifie que ce qui importe est d'épuiser le possible en tentant d'en saisir ses limites. Ici, on doit donc parler de

limite-restriction, car la clairvoyance invoquée par Camus vient de la raison lucide qui n'a rien à voir, dans ce contexte, avec la raison universelle ou une quelconque recherche de l'essence des choses¹⁰.

La question de l'essence ouvre la porte à celle de Dieu et de la morale qui, pour Nityabodhananda, n'a pas la même signification pour le *Vedanta* que pour Camus qui considère que la découverte du mal implique nécessairement la répudiation d'un Dieu qui prétend être tout-puissant. En effet, l'auteur explique que, selon le *Vedanta*, il n'y a pas de contradiction entre la toute puissance de Dieu et le mal, car ce dernier s'explique par la notion de *maya* et d'*avidya* ou ignorance métaphysique qui en font un état de privation de la conscience de Dieu qui peut être transcendé par le *prasada* qui constitue en quelque sorte un « état de paix translumineuse ». Ainsi donc, pour les philosophes du *Vedanta*, « chercher à réduire le mal et la souffrance dans ce monde par l'action bienfaisante prend seulement une place secondaire » (SN, p.219) car toute action morale découle de l'amour de Dieu selon Nityabodhananda. Dans cette perspective, le désir de Camus de réduire le mal par l'action morale ne peut qu'enrayer la douleur du monde de façon arithmétique puisqu'il ne tient pas compte de la nature divine de l'homme.

¹⁰ Pour illustrer les propos de Nityabodhananda, nous avons cru bon ici de replacer dans son contexte le mot « clairvoyance » dans *Le Mythe de Sisyphe*. Ainsi, on le retrouve dans les phrases suivantes « Dans sa clairvoyance revenue et maintenant concertée, le sentiment de l'absurde s'éclaire et se précise (MS39). Elle débouche maintenant dans la vie quotidienne. Elle retrouve le monde de l'« on » anonyme, mais l'homme y rentre désormais avec sa révolte et sa clairvoyance. Il a désappris d'espérer. Cet enfer du présent, c'est enfin son royaume (MS76). J'exalte l'homme devant ce qui l'écrase et ma liberté, ma révolte et ma passion se rejoignent alors dans cette tension, cette clairvoyance et cette répétition démesurée (MS121). Guerrier : Pourtant ce sont les plus audacieux d'entre nous qui l'éprouvent. Mais nous appelons virils les lucides et nous ne voulons pas d'une force qui se sépare de la clairvoyance (MS124). L'application qu'il y faut, l'entêtement et la clairvoyance rejoignent ainsi l'attitude conquérante. Créer, c'est ainsi donner une forme à son destin (MS158). La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire. Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris (MS166). »

Pour conclure, si pour Camus le salut de l'homme repose sur le monde terrestre, Nityabodhananda insiste sur le fait que cette position pourrait refléter une méconnaissance de la Réalité ultime du monde, mais aussi s'accorder avec cette idée de sainteté sans Dieu dans le bouddhisme. (SN, p.230) Si Chandra parvient à une conclusion similaire lorsqu'elle compare la philosophie de l'absurde à certains grands courants athées de l'hindouisme, Nityabodhananda préfère comparer l'idéal de « l'homme absurde » à celui du Bodhisattva qui choisit de retarder le moment de l'éveil parfait pour se consacrer à la libération de tous les êtres. Trop brève, cette conclusion nous laisse avec plusieurs interrogations mais ouvre la voie au chercheur qui voudrait se pencher sur cette question du lien à faire entre absurde et bouddhisme. Quant à l'analyse globale de Nityabodhananda, il nous apparaît que ses propos sont plus nuancés que ceux de Chandra puisqu'il reconnaît que Camus n'a jamais fait le « saut » en Dieu et ne cherche donc pas l'Être Suprême mais plutôt le moyen de fonder une éthique purement laïque qui n'a aucun fondement religieux.

En terminant, on peut donc dire qu'il ressort de cette analyse que, peu importe que la conclusion à laquelle parvient Chandra soit différente de celle de Nityabodhananda, on remarque que plusieurs thèmes semblent avoir interpellés les deux auteurs dont celui de l'unité, de l'impermanence, de l'équilibre des contraires et de la juste mesure. À cet égard, le thème de l'indifférence clairvoyante dans la pensée de Camus est celui qui résume le mieux cette position intermédiaire qui permet de faire un rapprochement entre absurde et *Vedanta* tout en soulignant les différences qui pourraient s'imposer dans ce contexte. Ainsi donc, après avoir situé l'œuvre de Camus et résumé la position de ces deux intellectuels hindous sur les liens entre absurde et *Vedanta*, nous allons suspendre pour l'instant l'analyse de Camus afin de passer au chapitre deux qui sera, quant à lui, consacré à l'étude de l'hindouisme et du *Vedanta* et qui va nous permettre d'introduire la pensée de Nisargadatta Maharaj en la remplaçant dans son contexte.

CHAPITRE II

NISARGADATTA MAHARAJ

Katham bandhah katham moksah ka vidya kavidyeti « Quelle est la (nature du) lien? Celle de la délivrance ? Celle de la connaissance, celle de la non-connaissance ? » *Essence de toutes les équivalences* (Angot, 2001, p.198)

Dans ce chapitre, nous allons tout d'abord situer les propos de Nisargadatta Maharaj par rapport au courant religieux dont ils émanent. Ainsi, nous allons nous pencher sur l'origine de l'école de philosophie hindoue ou « *darsana* » de l'*Advaita-Vedanta* et expliciter par la suite de façon concise les grands principes qui la sous-tendent et la distinguent des cinq autres points de vue philosophiques hindous. Puis, dans un second temps, nous allons dresser un bref portrait de Nisargadatta Maharaj, grand maître contemporain du *Vedanta* qui, dans les années soixante-dix, fut révélé à l'Occident par l'intermédiaire de Maurice Frydman (Swami Bharatananda), ami de longue date qui publia une compilation des enseignements de Nisargadatta dans un livre intitulé *I am that*¹¹.

Traduites du marathi à l'anglais, ces rencontres du Maître avec ses disciples vont nous permettre non seulement de mieux comprendre la dialectique et la pensée de

¹¹ Frydman est un juif polonais de Warsaw réfugié en Inde depuis la fin des années trente. Brillant ingénieur, humaniste et activiste qui a milité en faveur de l'indépendance de l'Inde auprès de Gandhi, il fut également chargé par ce dernier de concevoir un type de rouet plus efficace et plus économique que celui qui existe déjà sur le marché. Dévot de Ramana Maharishi et de J. Krishnamurti, Frydman se convertit très tôt à l'hindouisme pour devenir le Swami Bharatananda. Considéré comme un mystique et un « *īvanmukta* » par Nisargadatta Maharaj, ce-dernier l'accompagnera dans ses derniers moments alors qu'il va quitter son corps en 1976. (Frydman est aidé financièrement par madame Petit, une Parsi issue d'une famille aisée.) http://en.wikipedia.org/wiki/Maurice_Frydman

Nisargadatta Maharaj, mais également nous être utiles afin de faire les distinctions qui s'imposent entre « détachement affectueux » et « indifférence clairvoyante ». En utilisant ces entretiens pour illustrer notre analyse, nous allons démontrer à quel point la connaissance de soi peut être à la fois un terreau fertile pour établir quelles sont les limites de « l'homme absurde » que pour fonder sur celle-ci la première étape qui mène à la reconnaissance du Soi qui s'exprime à travers la pure conscience telle que décrite dans le *Vedanta*. Ainsi, pour paraphraser Jean Grenier dans son essai *Les Îles*, la philosophie de l'Inde va non seulement nous révéler une façon de comprendre autrement le monde, mais également confirmer au passage qu'il existe en ce monde « un autre type d'humanité que celui de la Grèce et de Rome ». (1971, p.113)

2.1 Philosophie de L'Inde

Bien que nous allons limiter notre analyse à l'étude des *Upanishad* qui constituent la base de l'enseignement de Nisargadatta Maharaj, il nous faut cependant souligner que ces dernières font partie des *Veda* qui sont eux-mêmes inspirés de la révélation divine ou *Shruti* sur laquelle repose la religion védique, ancêtre de l'hindouisme et qui est considérée comme étant la forme religieuse la plus ancienne de l'Inde. Base primordiale du *Vedanta*, les *Upanishad* forment donc un ensemble de spéculations philosophiques qui se réclament souvent de plusieurs thèmes déjà abordés dans les *Veda* mais qui donnent à ceux-ci une dimension sotériologique qui permet à chacun d'accéder à la transcendance par ses propres moyens.

2.1.1 Les *Upanishad*¹²

Avec l'émergence des *Upanishad*, appelées également *Vedanta*, qui signifie fin des *Veda*, entre le VIII^e siècle et le début de l'ère commune, on assiste à un changement d'attitude face au pouvoir religieux qui prévalait en Inde depuis déjà plusieurs siècles. En effet, les chercheurs contemporains ont pu constater que depuis environ l'an 700 avant notre ère, avant même l'émergence du bouddhisme et du jaïnisme, le yoga et l'ascétisme s'alimentaient réciproquement sans même le savoir. On peut donc dire qu'entre le VI^e siècle et le IV^e siècle avant notre ère, un mouvement contestataire important voit le jour en se démarquant des autres courants religieux de l'époque et en remettant en question les préceptes brahmaniques qui dominent l'univers religieux hindou. Parmi les adeptes de ceux-ci, les ascètes hindous Ājivika, au VI^e siècle, rejettent le système des castes et nient les effets du *karma* et du libre arbitre qui le sous-tend au nom d'un fatalisme strict qui met de l'avant l'idée que « l'âme humaine transmigre selon un principe cosmique impersonnel appelé *niyati* (destinée) sans rapport avec les actions de la personne¹³ ».

Toujours vers le VI^e siècle, apparaissent également des mouvements réformateurs comme le jaïnisme et le bouddhisme, lesquels s'adressent à tous sans distinctions de classes (*varna*) et/ou de castes (*jati*) et s'opposent au ritualisme brahmanique. En réaction contre la suprématie incontestée des brahmanes, ils rejettent l'autorité des *Veda* et sont donc considérés par l'orthodoxie hindoue comme des mouvements

¹² *Upanishad* qui signifie « s'asseoir auprès de » dont le fondement de la connaissance repose sur la transmission verbale. Tradition ésotérique où le rôle du gourou n'est pas de prêcher mais d'être à la disposition de celui qui veut être initié.

¹³ Sur les Ajivikas on peut se référer à : A.L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas* Maitilal Banarsidass Publications, 2002, Delhi, India. et Beni Madhab Barua, *Ajivikas* Publisher, 1920, Calcutta, University of Calcutta.

http://www.archie.org/stream/ajivikas00barurich/ajivikas00barurich_djvu.txt

hétérodoxes subversifs parce qu'ils menacent l'ordre établi et l'autorité qui structurent l'espace spatio-temporel hindou.

À cet égard, bien que les *Upanishad* s'inscrivent dans la mouvance orthodoxe, elles sont fortement influencées par ce courant réformateur qui oblige les penseurs de l'époque à s'interroger sur la véritable nature de l'homme et de l'univers en cherchant Dieu au sens absolu :

Plus que tout autre texte, les *Upanishad* incarnent cette transformation : Au lieu d'invoquer des Dieux extérieurs, elles cherchent le dieu intérieur et mettent l'accent sur la quête de la force sacrée (*brahman*) qui œuvre en toute chose. (Waterstone, 2001, p.22)

Contrairement aux adeptes des mouvements hétérodoxes, les penseurs upanishadiques ne sont pas en rupture avec les *Veda*, mais cherchent plutôt à les réinterpréter de manière à réactualiser et à réformer le discours religieux pour l'adapter aux grandes idéologies de l'époque. Bien qu'il se distingue et s'éloigne souvent de la pensée traditionnelle, ce mouvement s'inscrit en continuité avec la tradition d'origine pour former la dernière partie des *Veda* et de la Révélation (*Shruti*). Par ce souci de mettre l'emphasis dorénavant sur l'origine métaphysique de l'existence, les penseurs du *Vedanta* posent ainsi les premiers jalons de la spéculation philosophique, de la mystique et de la métaphysique hindoue. Maïthé Corbani note dans une étude consacrée à l'ascétisme hindou que :

C'est dans ce contexte qu'une anthropologie centrée sur la relation de l'homme au cosmos s'est développée et que les concepts de l'hindouisme se sont développés en réinterprétant la Révélation fondée sur la doctrine du sacrifice, à la lumière des spéculations sur la délivrance ultime. (2003, p.3)

Développées par les métaphysiciens de l'école du *Vedanta*, les théories élaborées par les philosophes de cette époque reposent désormais sur la pratique du renoncement et du non-agir plutôt que sur « la nécessité d'agir selon des rites socioreligieux ayant pour finalité d'intégrer l'homme dans l'univers socio-cosmique ». (Ballanfat, 2002,

p.15) En effet, les *Upanishad* inaugurent un courant religieux qui favorise la connaissance gnostique au détriment de l'action rituelle qui est dorénavant reléguée à un rang inférieur. (Ceballos, 2010, p.11) En pratique, l'intériorisation du rituel, signifie qu'il ne s'agit plus d'être vertueux à tout prix pour recevoir une compensation divine mais plutôt d'accéder à une forme de connaissance qui peut mener à l'intuition pour ainsi élever l'esprit humain à l'esprit divin par l'éveil et le salut (*moksa*). Ainsi, dans les *Upanishad*, il y a plusieurs nouveaux principes comme l'*atman*, le *dharma*, le *karman*, le *samsara* et la *moksa* qui sont mis de l'avant pour illustrer cette nouvelle tangente. Ces principes constituent le cœur même des spéculations upanishadiques, lesquelles reposent essentiellement sur l'identité de l'*atman* et du *brahman* qui, d'Absolu neutre dans les Veda, évoluent, se transforment et passent d'énergie cosmique à énergie universelle :

Tout au long des temps védiques on en avait vu le sens évoluer : tout d'abord énergie inhérente au sacrifice et à la prière, garant de l'ordre du monde, étroitement joint au rituel, il s'en dégage peu à peu dans les *brâmana* (sic) pour devenir l'énergie universelle chantée dans les *Upanisad*. (cf., par ex., Ch. Up., IV, 4, et VI, 8, Le Veda) (Esnoul, 1972, p.5)

Ici, l'*atman* et l'Absolu *brahman* relèvent à la fois d'un principe immanent et transcendant car ils ne font qu'un (*tat tvam asi*). Conséquemment, il en découle que la Réalité ultime est nécessairement non duelle pour cette école car le *brahman* est :

Un principe neutre parfois identifié avec l'*Âtman* et le *Purusha*. Il est le substrat causal du *Sat-ânanda*, la pure immensité de l'espace et du temps, « l'impossible à connaître ». Il est « Cela », l'Universel, et l'Un dans la diversité. Il est Énergie pure au-delà des qualités et des limitations. Il pourrait être l'équivalent du Dieu des chrétiens ou de l'Allâh des mystiques sûfi de l'islam. On ne peut le décrire que par la négation de tout ce qui n'est pas « Lui » (*neti-neti*). (Frédéric, 1987, p.236)

Dans cette perspective, la notion de *karman* évolue également et n'est plus synonyme d'action rituelle mais plutôt d'action personnelle qui, liée au principe de la responsabilité individuelle, constitue une forme de rétribution des actes qui conditionne le cycle des naissances et des renaissances, ou *samsara*, afin d'épuiser le

mauvais *karma* lié à la méconnaissance de sa nature profonde du *brahman*. Avec ce changement de paradigmes, l'individu, dans son rapport au monde, est désormais régit par la loi de la causalité qui fait de lui un être pleinement responsable des actes qu'il pose et qui peuvent être engendrés par le corps, la parole ou l'état d'esprit. Les notions de *karman* et celle de *samsâra* sont nécessairement liées comme l'explique Anne-Marie Esnoul dans *L'Hindouisme* :

Le karman est le poids des actes – bons ou mauvais – accomplis au cours des existences, poids qui entraîne l'âme individuelle à se réincarner indéfiniment. Cette ronde continue des existences constitue le *samsâra* dont la perspective angoisse toute la pensée indienne. (1972, p.3)

Ici, le poids des actes ne fait pas en sorte que l'action soit nécessairement à proscrire mais signifie qu'elle doit toujours être motivée par la rectitude et le détachement à l'égard des fruits en ne pensant plus en terme de désir, de perte ou de gain, mais plutôt en agissant pour le bien d'autrui. La *Bhagavad-Gîtâ* s'inscrit dans cette tradition et traite spécifiquement de la voie du *karma-yoga* et des devoirs de l'homme dans le monde, tout en explorant les autres voies de libération. Parmi celles-ci, la voie de la dévotion ou *bhakti* et celle de la connaissance ou *jnâna* sont également d'une importance capitale pour accéder à la libération et le principe du devoir ou *dharma* est actualisé de façon à s'adapter à la pratique religieuse individuelle. En fait, ce qui ressort de ces enseignements est que peu importe la voie privilégiée, ce qui compte réellement est le fait d'agir en conformité avec son devoir spécifique, et ce, dans les limites du *karma* de chacun. Celui-ci, repose d'ailleurs sur des structures sociales qui sont établies et délimitées par la classe ou *varna* et par la caste ou *jati*, tout en étant basé également sur les quatre stades de la vie ou *ashrama*, tels qu'élaborés par les livres sacrés.

Cependant, parce que l'ordre moral est garant de l'ordre cosmique, il existe, indépendamment de toute hiérarchie, un devoir universel qui consiste à rechercher la vérité et l'amour dans l'altruisme et la compassion. À cet égard, Kshiti Mohan Sen

note que l'hindouisme est « plus un *dharma* qu'une religion au sens restreint du mot ». (1961, p.41) En résumé, on peut donc dire que le *dharma* est ce qui soutient l'univers et fait en sorte que morale et éthique deviennent une branche de la métaphysique indienne où psychologie et sotériologie sont en quelque sorte intimement liées. Ajoutons ici que le mot *dharma* est, du reste, ce qui se rapproche le plus en hindi de notre mot religion et que le *Sanâtana-Dharma* est souvent utilisé par les hindous pour qualifier leur religion. (Friedrichs et al. 1989, p.145)

Par voie de conséquence, puisque philosophie et religion sont souvent liées en Inde, la pensée indienne ne se limite pas à l'énonciation et à l'interprétation de théories abstraites, mais propose également une voie pratique qui mène à un retour sur soi-même et favorise la libération de chacun. Caractérisé par un certain individualisme qui pose les premiers jalons d'une sotériologie *intuitu personae* où chacun peut s'adresser directement à Dieu et accéder à l'éveil sans avoir à passer par l'intermédiaire d'un brahmane, le projet de libération est peut-être personnel mais n'est pas individuel pour autant, car il est toujours inscrit au sein d'une tradition :

[...] c'est-à-dire même s'il n'est jamais conçu ou présenté comme un projet collectif, social, politique, etc., il n'est pas individuel pour autant car il s'inscrit toujours au sein d'une tradition incarnée par un *guru* « maître » dont le *sisya* « disciple » reçoit l'enseignement. (Angot, 2001, p.205)

À cet effet, le terme *Upanishad*, qui vient du sanskrit, signifie « s'asseoir près du maître » pour recevoir son enseignement et est on ne peut plus explicite, puisqu'il indique clairement que l'on est en présence d'un mouvement qui relève désormais de la tradition ésotérique et qui est axée principalement sur la relation de maître à disciple. Produit de la tradition orale et dictée par les *Upanishad*, cette tradition va revêtir une importance capitale dans l'histoire de la pensée indienne et deviendra une des composantes fondamentales de l'hindouisme comme nous le verrons ultérieurement dans la présentation et la biographie de Nisargadatta Maharaj.

Perpétuée exclusivement par la rencontre et l'interaction entre *sisya* et *guru*, l'initiation va donc revêtir un caractère fondamental dans la transmission de la connaissance en tant que processus par lequel la vérité supérieure est révélée au disciple de manière à le mettre en contact avec la réalité divine. Ici, l'étape de l'initiation signifie donc le passage d'un état inférieur à un état supérieur de conscience et passe par trois étapes : la connaissance, l'intuition et la méditation. Le rapport entre maître et disciple ne repose pas sur la prééminence accordée aux cérémonies ou à l'activité religieuse, car la véritable autorité ne repose pas sur les textes mais sur l'idée de délivrance et sur la pratique contemplative, le discernement, la sagesse et la recherche de l'Absolu. Ici, la tradition ne s'appuie pas sur la voie des œuvres comme dans le Mimamsa mais sur la connaissance (*vidyâ*) autant que sur l'intuition (*anubhava*). Axée principalement sur la pratique de la méditation (*dhyana*), cette approche ou *upâsanâ*, favorise « une réflexion fervente ayant porté d'abord sur les équivalences ésotériques des *Upanisad* ». (Renou et Filliozat, 1996, p.18)

Comme nous le verrons ultérieurement, alors qu'il sera question des liens que Nisargadatta Maharaj entretenait avec son *guru*, l'initiation lie le disciple à son maître et tisse également des liens entre lui et la lignée spirituelle ou *parampara* de celui-ci :

Ainsi se noue une relation, que l'on pourrait presque qualifier de magique, entre le disciple et les prophètes et figures mythiques de la plus haute antiquité, et c'est de cette source que proviennent aussi les forces que le gourou, dans de nombreuses traditions, transmet à ses disciples (*shaktipath*). (Hummel, 1984, p.83)

Ainsi, alors que nous allons nous pencher sur cette forme de transmission du savoir à travers l'analyse de Nisargadatta Maharaj, il est nécessaire de mettre l'accent sur le rôle fondamental que joue le *guru* en tant qu'incarnation de Dieu sur terre puisqu'il représente « une grande source de puissance qui, de génération en génération, a été transmise d'un *guru* à l'autre, et cela par une lignée ininterrompue ». (Hummel, 1984,

p.30) Non seulement le maître agit comme un guide mais aussi comme un père soucieux et responsable du bien-être spirituel du disciple. À cet égard, le lien filial qui les unit signifie que le disciple doit faire preuve de vénération, de dévouement et d'obéissance à l'égard de ce dernier. Paradoxalement, le *guru* cherche, quant à lui, à développer chez son disciple le sens critique et la liberté d'action, de penser à travers l'abandon de toute attache afin qu'il puisse parvenir à briser les chaînes de l'oppression qui l'entravent et qui sont liées à la souffrance humaine. En ce sens, la libération n'a pas pour ultime projet de détruire l'illusion cosmique, mais plutôt d'apprendre à la reconnaître et à la considérer pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une simple apparence.

En terminant, soulignons que si les principaux textes qui composent le *Vedanta* (*prasthānatraya*) sont les *Upaniṣhad*, les *Brahma Sutra* qui sont l'interprétation de celles-ci et enfin la *Bhagavad-Gîtâ*, il est lui-même divisé en trois systèmes de pensée que nous allons énumérer sans plus puisque seule la philosophie de l'*Advaita-Vedanta* nous servira d'assise pour comprendre les propos de Nisargadatta Maharaj.

2.1.2 Contexte de l'émergence de l'*Advaita-Vedanta*

Bien que le mot sanskrit *Vedanta* apparaisse pour la première fois dans les *Upanishad* vers le VI^e siècle avant notre ère et « désigne en propre les *Upanishad* en tant qu'elles parachèvent l'édifice védique », il fait également référence au « système de philosophie théologique » (Renou et Filliozat, 1996, p.16) qui sera développé ultérieurement à compter de l'an 200 de notre ère. En tant que *darsana*, il constitue une des six écoles traditionnelles de la philosophie hindoue qui se rattache à la *Smṛiti*, dont le but est d'interpréter les textes védiques anciens et plus particulièrement ceux qui font partie des *Upanishad*. Cependant, ce n'est qu'à compter du VIII^e et du IX^e siècle de notre ère que les commentateurs vont se faire plus nombreux à analyser et à interpréter le *Vedanta*.

Avec le temps, le *Vedanta* en tant que système de pensée va lui-même se scinder en trois courants : le *Vishistâdvaita-Vedânta*, qui représente une forme de monisme différencié, le *Dvaita-Vedânta*, qui suggère une vision dualiste du monde, et l'*Advaita-Vedanta*, qui propose un monisme absolu et qui fera l'objet de la présente analyse. Privilégiée à l'origine par les pratiquants de la voie du Siddha Yoga, l'école des *Vedanta* non dualiste (*advaita*), va s'imposer avec le temps et devenir le courant dominant de l'orthodoxie brahmanique (Varenne, in *Encyclopedia Universalis*). Ainsi, la notion de monisme idéal apparaît pour la première fois dans l'une des plus anciennes *Upanishad* majeure, la *Brihad-aranyaka Upanishad*, composée entre -800 et -700 et qui relate les propos du *rishi* Yajnavalkya sur « le monisme idéal qui fait du *brahman* « celui qui est sans second ». (Frédéric, 1987, p.21)

Puisque nous avons choisi de se référer à Nisargadatta Maharaj pour jeter les bases de notre comparaison, nous nous intéresserons donc exclusivement à l'école de l'*Advaita-Vedanta* inaugurée par Shankara au VIII^e siècle de notre ère. Dans ce contexte, il apparaît qu'en opposant expérience mondaine à Réalité Absolue, Shankara fait de la connaissance ou *jnana* le principe fondamental sur lequel est basée la spéculation de cette école. Également, l'illusion cosmique ou *maya* est elle-même la clé de voûte qui va permettre de mieux comprendre et situer l'Être par rapport à ce courant de pensée. De pouvoir qui soutient l'Univers, tel qu'énoncé dans le *Rig Veda*, *maya* devient, avec les *Upanishad*, le pouvoir de l'Être Suprême et la mère de toutes les formes et « cache la nature réelle de *brahman* et surimpose, ou projette, quelque chose d'irréel ». (Swami Nityabodhananda, 1971, p.124) Dans cette perspective, Shankara ne cherche pas à changer le monde mais plutôt à s'affranchir de lui puisqu'il est pure illusion (Angot, 2001, p.198). Pour mieux comprendre les implications d'un tel raisonnement, il faut donc se pencher brièvement sur la philosophie de l'*Advaita Vedanta*.

2.1.3 La philosophie de l'*Advaita-Vedanta*

Bien que Shankara inaugure officiellement l'école de l'*Advaita-Vedanta* vers le VIII^e siècle de notre ère, il s'inscrit dans la lignée de Gaudapâda qui, après des siècles de domination bouddhiste, participe au renouvellement de l'hindouisme et fonde le courant de l'*Advaita-Vedanta* autour du VII^e siècle. En tant que doctrine de la non-dualité, ce courant met l'emphasis sur « l'unité transcendantale entre Brahâmâ (le Soi), le Jiva (les âmes incarnées) et l'Univers (Jagat) ». (Frédéric, 1987, p.21) Maître présumé de Govinda qui fut lui-même le *guru* de Sankara, Gaudapâda impose à ses successeurs une vision du *brahman* qui, en tant que réalité ultime, apparaît comme irréel dans la mesure « où la création est une illusion et où rien n'existe que l'Absolu impersonnel, inconnaissable par définition ». (Esnoul, 1972, p.23)

Shankara poursuit ce raisonnement en démontrant par ses propos que, bien que l'on puisse dire que la Réalité Ultime est non seulement transcendante mais immanente, infinie, omniprésente, omnisciente, incorporelle, impersonnelle et informe, elle est surtout ineffable, c'est-à-dire qu'elle ne saurait être circonscrite par le langage puisqu'elle n'a aucun attribut (*nirguna brahman*). Ainsi, le *brahman*, pour Shankara, « au mieux, le considère comme la Vérité Infinie (*sat*), la Conscience Infinie (*chit*) et la Félicité suprême (*ananda*)¹⁴ ». Qualifié de Cela dans l'*Isha Upanishad*, « le caractère indéterminé du Cela montre qu'il est au-delà des oppositions, puisque toute détermination est une négation, et des catégories. Nous sommes à l'opposé d'une logique parménidienne fondée sur le principe de non-contradiction et du tiers-exclu ; nous sommes plus proches d'Héraclite [...] ». (Pitou, 1997, p.3)

¹⁴ Pour de plus amples informations sur ce sujet :, Harendra Prasad Sinha, *Bharatiya Darshan Ki Roopreka* (Forme de la Philosophie Indienne), Motilal Benarasidas, Delhi-Varanasi Publisher Ltd, 1993.

Dans son interprétation des limites du conditionnement humain à travers les *Upanishad* (*sruti* ou « révélation » Renou/ Filliozat), la *Bhagavad-Gîtâ* (*Smriti*) et le *Brahmashastra* (« texte qui sert de base à l'exégèse littérale », Renou/Filliozat), Shankara démontre que la croyance en l'existence d'une âme individuelle séparée est erronée, car elle vient de la *maya* qui, en tant qu'illusion cosmique, fait croire à la réalité du monde matériel et est responsable de l'ignorance métaphysique (*avidya*) qui cause la souffrance et enchaîne au cycle des renaissances (*samsara*).

Puisque pour Shankara le sujet n'a pas d'existence, la divinité elle-même ne saurait exister qu'à un niveau inférieur à celui du *brahman* et qu'il nomme Ishvara ou « Seigneur du relatif ». (Esnoul, p.23) Selon son interprétation, le *Vedanta*, « ne peut donc être une 'religion', la divinité n'étant-elle-même qu'un produit de l'illusion, mais simplement une philosophie dans laquelle l'adepte ne peut que tenter de réaliser en lui l'union avec l'âme universelle (*brahman* ou *atman*) ». (Frédéric, 1987, p.1125) Cependant, Shankara n'écarte pas la possibilité d'adorer un Dieu, au niveau pragmatique, car « les sacrifices védiques, la *puja*, et la dévotion peuvent mener l'homme à la vraie connaissance ; cependant, ils ne peuvent pas le mener directement à *Moksha* ». (Frédéric, 1987, p.1125)

À cet effet, le *Katha Upanishad*, met l'emphasis sur l'insuffisance « du sacrifice en ce qui concerne l'obtention de la délivrance » et sur la nécessité de prendre connaissance du *brahman-atman*. (Esnoul, p.57) Quant à la voie qui mène à la connaissance de l'identité *atman-brahman*, Madeleine Biarreau, mentionne que dans le chapitre VI de la *Chândogya Upanishad*¹⁵ :

On y retrouve l'enseignement du monisme, presque toutes les images que l'on vient de citer pour décrire la résorption de l'individu empirique dans l'indifférenciation du

¹⁵ *Chândogya Upanishad* est l'une des plus anciennes *Upanishad* majeures faisant partie du groupe des douze *Upanishad* principales (*Mukhya Upanishad*) et est associée au *Sama-Veda*. Le texte comprend huit chapitres composés chacun de plusieurs versets (*slokas*) et été commenté par Adi Shankara (788 - 820?). http://fr.wikipedia.org/wiki/Chandogya_Upanishad

Tout, et la fameuse formule *tat tvam asi* – « cela, tu l'es » – et par laquelle, après chaque nouvelle comparaison invoquée, le père enseigne à son fils son identité avec le Tout». (Biardeau, 1995, p.46)

En pratique, cette prise de conscience de l'essence subtile peut se faire rapidement, car il est possible d'atteindre la délivrance dans sa vie actuelle puisqu'elle « est comprise comme l'état naturel et permanent du sujet qui est seulement voilé par le projet même de la délivrance ». (Angot, 2001, p.198)

Selon le *Vedanta*, l'homme est composé de trois entités qui sont le corps grossier, le corps subtil représenté par le soi individuel ou *jivâ* et le soi essentiel ou *atman*. Dans ce contexte c'est l'ignorance métaphysique ou *avidya* qui fait croire que le soi est morcelé et il est donc possible de s'en affranchir de son vivant pour devenir *jivanmukta* et faire l'expérience du « Soi comme témoin silencieux et parfaitement serein des états de veille, de sommeil et de rêve », tel que décrit dans la *Mandukya Upanishad*. (Marcaurelle, 1997, p.16)

À cet égard, on dit du *Jivanmukta*, ou délivré-vivant, « qu'il est celui dont le processus de sortie est entamé de manière décisive et irrémédiable : il a délié les cordes, mais il les a encore en main ». (Angot, 2001, p.198) Libéré du *samsara*, il demeure sur cette terre afin de dissoudre le résidu karmique qui pourrait encore l'enchaîner à ce monde et à ce titre il peut continuer d'agir à la condition, comme le note Ballanfat :

[...] qu'il ait conscience de la différence entre les facteurs qui le font agir et le soi qui se trouve au-delà. En ce sens, toute la théorie indienne du « libéré vivant » (*jivanmukta*) consiste à montrer que l'on peut continuer d'agir comme les autres sans s'impliquer dans ses actes, ce qui ne veut pas dire ne pas les assumer, mais simplement les prendre pour ce qu'ils sont, des obligations qui concernent l'individu engagé, non le témoin indifférent. Quand le moi agit, le soi reste attentif, dégagé, non agissant. (2002, p.17)

À cet effet, Chandra note qu'il ne fait pas de doutes que la *moksa* des *Upanishad*, renvoie « à la félicité, l'extase, la plénitude et le bonheur suprême », et que :

À la différence du bouddhisme, la pensée de Cankarâ commence non pas avec la découverte de la souffrance humaine mais avec sa contrepartie positive, à savoir la quête du bonheur chez l'homme. Sa philosophie tout entière s'attache à démontrer « la nécessité absolue de mettre fin à la souffrance et d'atteindre à la sérénité suprême ». Cankarâ est convaincu que ce souci, tant dans sa forme positive que négative, est inscrit de manière indéracinable dans la nature humaine.. (SC, p.38-39)

Après avoir dressé un bref portrait de la philosophie de l'*Advaita-Vedanta*, il nous faut ajouter que, bien qu'elle soit une des écoles philosophiques du *Vedanta* qui est la mieux connue, certains auteurs contemporains, comme Anne-Marie Esnoul, notent que ce sont des communautés très traditionnalistes qui se réclament encore uniquement de ce courant aujourd'hui. Quant à Michel Angot, il précise dans un article récent sur le sujet que Shankara demeure « réservé à une élite » et est « aujourd'hui délaissé ». (Angot, 2010, p.38) Cependant, il est à noter que ce courant demeure celui qui domine la pensée brahmanique actuelle, et ce, malgré l'effort de certains commentateurs qui ont cherché à l'adapter au point d'en perdre la substance originelle, c'est-à-dire jusqu'à « atténuer cette vision unitaire et monisme absolu, à la concilier avec la pluralité des phénomènes ; chez Madhva même, on aboutira à un dualisme caractérisé ». (Renou et Filliozat, p.17) 'Ainsi, avec le temps, si la pensée de Shankara va être adaptée et même parfois transformée, elle saura toujours inspirer les nombreux penseurs hindous de façon à être transmise efficacement à travers les enseignements des grands maîtres contemporains tels que Nisargadatta Maharaj¹⁶.

¹⁶ « À côté de formes populaires de *Vedanta* hindou au syncrétisme niveleur et souvent national, voir politique, les vieux textes de Shankara continuent à être inspirants : dorénavant, ils sont cités et étudiés dans le monde universitaire. Mais vu leur extrême érudition, la complète inactualité de leur propos et leur étrangeté philosophique, ils se frayent difficilement un chemin dans les consciences contemporaines marquées par le souci du monde » Angot, p.38 (cf 86).

2.2 Nisargadatta Maharaj

2.2.1 Sa jeunesse

Décédé en 1981 d'un cancer de la gorge, Nisargadatta Maharaj est l'un des grands maîtres contemporains qui a su renouer avec la Tradition de l'*Advaita-Vedanta*¹⁷ qui repose sur la doctrine de la non-dualité, c'est-à-dire sur l'unité du monde sensible, de l'*atman* et du *brahman*. Né en 1897, dans un village du Maharashtra, en Inde du Sud, le jour de la célébration du festival de Hanuman, on lui donne le nom de « Maruti¹⁸ », ou « fils du vent », en l'honneur du célèbre dieu singe qui sauva Sita des griffes du démon Ravana dans l'épopée du Ramayana. Appartenant à la classe des *sûdra*, Maruti est issu d'un milieu modeste d'agriculteurs, d'une famille composée de six enfants dont le père Shivrampant Kambli, domestique à Bombay jusqu'en 1896, choisira de retourner vivre à la campagne avec sa famille suite à une épidémie de peste qui sévit à la ville¹⁹.

Bien que n'ayant jamais fréquenté l'école, Maruti grandit au sein d'une famille très pieuse et soucieuse de transmettre à leur progéniture une éducation religieuse complète. Honorant tout autant Siva que Vishnu, ses parents se conforment aux prescriptions religieuses et obligations spirituelles prévues par l'hindouisme, respectent strictement le jeûne, assistent aux cérémonies et aux différentes fêtes religieuses et le père, qui aime discuter philosophie avec le brahmane Visnu Haribhau Gore en présence de ses enfants, chante quotidiennement des *bhajan*.

Après le décès de son père, Maruti, alors âgé de dix-huit ans, décide de quitter son village natal pour aller tenter sa chance à Bombay afin de subvenir aux besoins de la

¹⁷ *Advaita* [*a-dvaita*] n. phil. Non-dualité ; doctrine philosophique prêchée par Śankara ; elle postule l'identité de *paramatman*, l'Âme universelle, avec *jivatman*, l'âme individuelle

¹⁸ Son nom complet étant Maruti Shivrampant Kambli.

¹⁹ Biographie inspirée de : Sri Nisargadatta Maharaj, *Je suis*, Paris, Éd. Les Deux Océans, 1973, p.9ss.

famille. À son arrivée, il travaille tout d'abord comme commis d'office puis comme commerçant spécialisé dans la vente de petites cigarettes indiennes (*bidi*). Installé dans un quartier achalandé d'un bidonville près de Grand Road Station, il se marie six ans plus tard et fonde une famille de quatre enfants²⁰.

2.2.2 Son initiation

En 1933, à la suite de nombreuses discussions philosophiques et religieuses entre Maruti et son ami Yashwantrao Bagkar, ce dernier décide de lui présenter son maître spirituel. C'est après cette rencontre qu'il décide d'adhérer officiellement au mouvement et est initié à la voie intellectuelle du *Jnana yoga* par Sri Sadguru Siddharameshwar Maharaj (1888-1936) qui lui enseigne l'art de la méditation et du mantra. Contemporain de Sri Ramana Maharshi, Siddharameshwa est issu de la lignée spirituelle de l'*Incheheri Navnath Sampradaya* (tradition orale des neuf sages) fondée par son guru Shri Bhauseheb Maharaj²¹.

Hagiographiquement, la tradition des neuf sages remonterait à l'époque de Matsyendranath et de Gorakhanatha vers le IX^e siècle de notre ère²². Cependant, son mythe fondateur remonterait à des temps immémoriaux, à l'époque du *rishi* Dattatreya, incarnation de la divine trinité hindoue constituée de Brahma, Visnu et

²⁰Biographie : Will Zulkowsky, *MeetingwithYogiRamsuratkumar*, p.20.

<http://www.scribd.com/doc/18210904/Meetings-With-Yogi-Ramsuratkumar> (mai 2011)

²¹ ज्ञान jñāna [jñā_1-na] n. Connaissance, savoir, science ; sagesse ; syn. vidyā | perspicacité ; intelligence, pensée ; conscience ; syn. buddhi, fr. gnose, cognition. <http://sanskrit.inria.fr/DICO/31.html#dattaatreya>

²² Selon certaines sources (Maharashtra, XIIe-XIVe s.), en tant que successeur de l'Avadhuta Sampradaya, le Natha Sampradaya (tradition initiatique des siddhas), considère généralement Dattatreya comme l'avatar de Visnu et l'Adi-guru ou premier maître de cette tradition. Cependant, la tradition des Natha-yogis possède néanmoins de nombreux attributs shivaïtes et selon la secte, comme par exemple celle des Pasupatas ou celle des Kāpalikas, se consacre exclusivement au culte du dieu Shiva. Ainsi, les enseignements de Sri Sadguru Siddharameshwar Maharaj, en tant que représentant de la lignée des Navnath-yogi, reposent sur une tradition purement initiatique qui emprunte à la fois à la tradition du vishnouisme et à celle du shivaïsme, ce qui séduit immédiatement Maruti habitué depuis sa jeunesse à rendre un culte aux deux déités.

Shiva. Patron des *pandits* et des ascètes, il est le maître des aghoris, secte réputée pour ses pratiques transgressives qui se réclame du tantrisme de la main gauche et dont l'objectif principal est de mettre un terme à la dualité en manipulant l'impur afin de démontrer qu'au-delà des apparences, tout est d'une « pureté parfaite puisque provenant du *brahman* »²³.

De 1933 à 1936, Maruti reçoit de son *guru* une formation axée principalement sur l'enseignement et l'étude de textes sacrés ainsi que sur la pratique de la méditation et celle de la récitation de *mantra*. Fondé sur la voie de l'oiseau (*Vihangam Marg*) ou chemin de la connaissance, l'enseignement que Siddharameshwar Maharaj dispense à Maruti est plus efficace et rapide que celle de la voie de la fourmi (*Pipilika Marg*) qui lui fut inculquée par son maître Shri Bahausaheb Maharaj, car cette-dernière est non seulement fort complexe mais relève également d'un processus interminable avant de pouvoir accéder à la libération. En effet, ayant fait lui-même cette expérience autrefois, Siddharameshwar Maharaj, a réalisé dès son plus jeune âge, après avoir passé neuf mois à Bijapur dans l'état du Karnataka en méditation intensive avant de parvenir à l'illumination, que le simple fait d'entendre la parole du maître et de se concentrer sur cette dernière permet tout autant au disciple d'accéder à la libération²⁴.

C'est donc en connaissance de cause que Siddharameshwar Maharaj, décide de favoriser la méthode graduelle d'apprentissage qui privilégie à la fois philosophie, logique et analyse pour aboutir à une démarche qui « vise l'expérience directe de l'absolu par l'abolition de toute adhérence intellectuelle aux concepts²⁵ ». S'appuyant

²³ Jan Gonda, *Les religions de l'Inde*, II, Hindouisme récent, Paris, Éd. Payot, p.241, 263. (in, Louis Frédéric, *Dictionnaire de la civilisation indienne*, Paris, Éd. Robert Laffont, p.27.)

²⁴ « He then explained that one can achieve the Final Reality via Vihangam Marg (the bird's way) that is by thinking Ignorance has come by hearing over generations. Only by hearing and practicing from the teachings of the Master and thinking over it, just like the bird flies from one tree to another, one can attain Final Reality very fast. » http://www.numii.net/word_press/gurus/sri-siddharameshwar-maharaj.

²⁵ En Occident, cette méthode est issue de Platon et fut codifiée aux I^{er} et II^e s. In *Encyclopédie Universalis*. <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/theologienegative/#siècles>,

sur des exemples tirés du quotidien, le maître va donc tenter d'expliquer, dans un langage clair et dépourvu de tout artifice, ce qui pourtant ne peut s'appréhender ni s'expliquer par des mots et qui est représenté par le mantra « ni ceci ni cela », (*neti-neti*) qui évoque « l'incommunicabilité du Divin, qui ne peut être caractérisé qu'en niant qu'il ait aucune propriété particulière ». (Huet, 1994-2011)

Malgré la distance qui les sépare et même si les rencontres avec son *guru* sont plutôt sporadiques pendant les deux premières années, Maruti s'imprègne un peu plus de ses propos à chacune de leurs rencontres et croit fermement son maître lorsqu'il lui enseigne qu'il est lui-même l'esprit suprême et la Réalité Absolue ou *parabrahman*. Se concentrant sur le mantra qui lui fut donné, il se livre à des exercices de méditation qui lui font tout d'abord expérimenter un état de transe et d'extase, suivi de visions hallucinatoires, lesquelles se dissipent rapidement et se résorbent dans un état naturel et spontané d'extase et de *samadhi* (*nisarga samadhi* ou *sahaja samadhi*). Peu de temps après, Maruti reçoit la révélation en rêve de son nouveau nom : Nisargadatta, qui signifie « celui qui habite dans l'état naturel » et qui marque son entrée officielle au sein de cette tradition initiatique en tant que futur grand maître de la lignée spirituelle de la *Navnath Sampradaya*²⁶.

Cependant, bien qu'ayant franchi une étape déterminante de la vie spirituelle, ce n'est qu'après le décès de son *guru* en 1936 que Nisargadatta Maharaj décide de tout quitter pour endosser la voie du renonçant ou *Sannyâsa*. Ainsi, à l'automne 1937, il quitte famille et travail pour entreprendre un pèlerinage à travers l'Inde et rencontre un sage dans l'Himalaya qui jouera un rôle déterminant dans sa vocation, car il lui fera réaliser qu'il n'est pas nécessaire d'être un *Sannyâsa* pour accéder à la liberté du non-agir puisqu'il suffit d'agir avec détachement et bienveillance pour parvenir au même résultat. Comprenant que son *dharma* lui impose en quelque sorte l'obligation

²⁶ Pour une biographie et une bibliographie complète de l'œuvre de Nisargadatta Maharaj : <http://www.jnana-yoga.com/component/content/article/1-maitres/45-nisargadatta-maharaj.html>

de retourner vivre dans le monde auprès des siens, Nisargadatta décide donc de repartir vers la ville pour partager son expérience avec les autres.

2.2.3 *Dharma* et voies de libération

De retour à Bombay huit mois plus tard, Nisargadatta Maharaj choisit donc de se conformer à son *dharma* en empruntant plutôt la voie des œuvres et reprend donc son travail de marchand, tout en tenant *satsanga* quotidiennement dans un petit appartement adjacent à son commerce. Ainsi, tout comme son maître le lui avait enseigné jadis, il passe graduellement de la discipline spéculative du *jnana-yoga* à la discipline pratique du *karma-yoga* qui tend au dépassement de soi en étant utile à ceux qui cherchent la voie de la libération. En mêlant ces deux disciplines, Nisargadatta Maharaj poursuit également la voie du *raja-yoga* ou de la méditation et aussi celle de la *bhakti-yoga* en se recueillant sur la divinité et en chantant des hymnes dévotionnels à son *guru* (*bhajan*). Dorénavant, pour lui, toutes les doctrines spéculatives ne sont que des chemins différents pour parvenir à l'éveil, et ne forment en réalité qu'une seule et même voie de salut, car dans la mesure où l'ego est dépassé, le geste ne peut être posé qu'avec détachement envers les fruits qu'il engendre. Par son cheminement spirituel, Nisargadatta Maharaj en vient donc à la conclusion que seul l'état d'esprit doit être pris en considération puisque c'est lui qui détermine la rectitude de l'acte²⁷.

Bien qu'ayant repris le cours normal des affaires de 1939 à 1948, Nisargadatta Maharaj traverse de nombreuses épreuves liées aux affres de la Deuxième Guerre mondiale qui sévit en Europe et qui a également des conséquences en Inde qui, depuis

²⁷ En vertu de la *Bhagavad-Gîtâ* il existe quatre voies majeures de salut qui sont : *jnana-yoga* (voie intellectuelle) ou *yoga* de la connaissance transcendante ; *bhakti-yoga* : (voie émotive) ou *yoga* de la dévotion et de l'adoration par l'adoration et l'amour mystique ; *karma-yoga* : (voie active) ou *yoga* du service et de l'action désintéressée, c'est-à-dire l'action sans désir de rétribution et le *raja-yoga* ou la voie de la méditation.

septembre 1939, a déclaré la guerre à l'Allemagne. Ainsi, chaque nuit, Bombay fait l'objet de coupures d'électricité à grande échelle et durant le jour est parfois soumise à des couvre-feux interdisant à la population de circuler librement dans les rues à cause d'émeutes, d'attaques incendiaires ou de bombardements.

Puis, en 1941, bien que gravement atteint de tuberculose, il choisit de s'en remettre à sa foi pour se livrer à des centaines de prosternations quotidiennes devant l'image de son *guru*. De 1942 à 1948, il connaît également la douleur de vivre trois deuils consécutifs, dont celui de sa fille et plus fidèle dévote ainsi que ceux de son épouse et de sa mère, pour finalement expérimenter les horreurs liés à la partition de l'Inde en 1947. Malgré tout, rien ne peut ébranler la foi et l'équanimité de Nisargadatta Maharaj puisque tous ces événements relèvent pour lui d'un rêve-éveillé et participent de l'illusion métaphysique.

2.2.4 Nisargadatta Maharaj, *guru*

En 1951, après une révélation intime de son *guru*, Nisargadatta Maharaj accepte finalement de dispenser l'initiation à l'aide de *mantra* à des disciples et en 1966, après s'être retiré des affaires, se consacre exclusivement à cette pratique. Ainsi, pendant plus de quarante ans, il accepte de recevoir quotidiennement des visiteurs pour se prêter aux nombreuses interrogations de ceux-ci, et ce, malgré sa méfiance à l'égard du langage « qui en tant que système de représentations socialement conditionné est pure *Maya* et donc la cause principale de l'ignorance métaphysique ou *avidya* ». (Droit, 1989, p.198ss)

2.2.5 Son enseignement et sa méthode

Le style de Nisargadatta Maharaj est plutôt oraculaire et son enseignement est direct, interactif et repose sur la dialectique de maître à disciples telle qu'élaborée par les

tenants de l'école de l'*Advaita-Vedanta*. Ainsi, par cet apprentissage expérientiel, le disciple apprend à développer par lui-même un état-témoin qui lui permettra éventuellement d'accéder à l'éveil. Fondée sur un triple précepte appelé *sravana*, *manana* et *nididhyasana*, la méthode de Nisargadatta Maharaj repose sur l'enseignement sacré du maître, sur la réflexion et sur la contemplation ou méditation intense et emprunte à la fois à la voie de l'oiseau ou chemin de la connaissance et à la compréhension directe pour parvenir à l'Ultime Réalité. À ce titre, il y a lieu de faire une distinction entre la connaissance intellectuelle qui n'est qu'ignorance et pure illusion (*lila*) et la connaissance-conscience de soi-même ou corps-conscience qui permet quant à elle de révéler à l'être humain sa véritable nature.

Dans un premier temps, la purification passe donc par le renoncement à l'action pour ensuite s'affranchir également du renoncement en lui-même puisque, de toute manière, il est inutile de faire appel à la connaissance discriminante qui relève de l'intellect, de la logique, du raisonnement et de l'illusion cosmique. Plus efficace et plus accessible que d'autres, cette voie est quand-même contraignante car elle exige du la part du disciple qu'il fasse preuve d'une foi inconditionnelle à l'égard de son *guru* et d'une détermination infailible en s'investissant complètement dans la poursuite de cette pratique religieuse stricte. Basées sur le retour à soi-même, Nisargadatta Maharaj considère qu'il existe deux méthodes pour développer cet « état-témoin » et qui sont basées sur le retour à *Soi* et le maintien dans l'état de conscience qu'il engendre ou la pratique de la voie du détachement qui permet de se libérer du désir et de la peur.

Principalement basée sur des méthodes cognitives et intuitives de connaissance, on pourrait qualifier la méthode de Nisargadatta Maharaj comme étant à la fois énergétique et intuitive puisque fondée sur la contemplation et le souffle vital de la *shakti*. Ici, même si la conscience est statique et le *prana-shakti* dynamique, il apparaît que les deux ne forment qu'un dans leur essence ultime. S'il recommande

d'être conscient à l'égard de cette énergie, il ne propose pas pour autant à ses disciples de s'engager dans la voie de la *Kundalini-yoga* ou dans celle du *yoga de Patanjali*. Il n'exige pas non plus de ses disciples qu'ils renoncent à la vie mondaine, bien au contraire, il considère qu'il est possible et même souhaitable de continuer à vivre dans le monde comme tout autre être ordinaire, car chacun se doit d'accomplir son devoir conformément à son *dharma*.

Pour conclure, il est à noter que si, à ses débuts, Nisargadatta Maharaj adopte un style similaire à celui de son propre *guru*, avec le temps et durant les dernières décades son enseignement devient plus rigoureux et il n'est pas rare qu'il s'engage avec ses visiteurs dans un dialogue confrontant qui implique questions et réponses. Parfois, il va même jusqu'à leur donner à méditer des *koan*, à la manière des maîtres de la tradition bouddhiste Zen, de l'École Rinzai. Il faut noter que, jusqu'à la fin de sa vie, Nisargadatta Maharaj donnera l'exemple à ses disciples par sa compassion à l'égard de tous et par sa propre pratique religieuse axée sur son amour de Dieu, sur sa dévotion et sur sa soumission à l'égard de son *guru* pour qui il se prosterne quotidiennement. Ajoutons également que malgré la souffrance, la maladie et le cancer qui l'affecte, Nisargadatta va poursuivre sa pratique de la méditation, de la récitation de *mantra* et celle du chant de vieux *bhajan* jusqu'à sa mort.

2.2.6 Sa pensée : résumé de ses entretiens

Soulignons que, comme la majorité des penseurs indiens, Nisargadatta Maharaj considère que la délivrance passe nécessairement par une critique de la culture en général. Eliade note qu'« avec une rigueur inégalée ailleurs, les philosophes, les contemplatifs, les ascètes se sont appliqués à analyser les divers 'conditionnements' de l'être humain ». (Eliade, 1962, p.8) Dans cette perspective, il faut nécessairement se distancier de la raison et se méfier du langage dans la mesure où les deux sont le produit du conditionnement social qui dicte les règles à suivre pour vivre en société

mais qui nuisent à la quête spirituelle. Cet exercice est d'autant plus fondamental que c'est en réalisant que toute action est nécessairement conditionnée et que l'ego n'est qu'illusion, qu'il est possible de prendre conscience que seule la substance demeure. Cette transformation radicale de la conscience permet donc de parvenir à la réalisation du Soi véritable et favorise la connaissance de la Réalité Ultime²⁸.

Conséquemment, Nisargadatta Maharaj préconise une approche qui repose sur la prémisse que seule l'intuition peut mener à la délivrance et qu'à cet égard la connaissance théorique n'est utile que dans la mesure où elle prépare à l'expérience car, comme Marc Ballanfat l'énonce dans *Introduction aux philosophies de l'Inde* : « L'homme pense d'abord, et généralement de façon inconsciente, avant d'atteindre la conscience de ce qu'il est. Parce que la pensée objective (elle se donne des objets à penser), elle manque toujours la conscience, qui n'est que retour à soi/au soi, non objectivable. » (p.12) À cet égard, Shankara décrivait cet apprentissage comme étant « la connaissance immédiate, directe et intuitive, d'une conscience éclairée » (SC, p.49) et Ballanfat résume cette position en ces termes : « La pensée sépare, la conscience unifie, et l'ascète passe de l'un à l'autre au moyen de l'expérience que l'Inde nomme la 'libération' (*moksa*). » (Ballanfat, p.12)

Ainsi, la pure conscience ou conscience transcendantale échappe donc à la fragmentation de la réalité profane ou empirique et se situe au-delà de la pensée et des catégories de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps, du bien et du mal, de la joie et de la souffrance ou de toute logique dualiste car :

La conscience ne pense pas. Tel est l'absolu indien ou du moins l'hypothèse indienne de l'absolu, qui le considère non comme une réalité séparée du monde matériel, transcendante à lui et auquel on accèderait par une forme d'élévation spirituelle (selon la conception platonicienne, par exemple), mais plutôt comme un état de conscience, un détachement, une libération. (Ballanfat, p.15)

²⁸ *Chândogya Upanishad* : « L'Infini amène la béatitude. Il n'y a pas de béatitude dans ce qui est fini. Comprend l'Infini. » « Celui qui connaît le Soi véritable se libère de tous les mondes. »

Pour Nisargadatta Maharaj, puisque la conscience discriminante opère une division au sein même du monde, seule la dissolution du « je » va permettre d'accéder à la libération et mettre un terme à l'angoisse existentielle (NM, p.430, 514, 522) car : « l'état tranquille de l'être, c'est la félicité ; l'état agité, troublé c'est ce qui se manifeste comme monde. Dans la non-dualité il y a félicité, dans la dualité expérience. Ce qui va et vient c'est l'expérience avec sa dualité du plaisir et de la peine ». (NM, p.121)

Ici, l'ego en tant que principe de plaisir et de douleur est non seulement source de confusion mais il est la cause de la souffrance. (NM, p.467) Pour le maître, il faut cesser de faire corps avec l'ego et être en révolte permanente : « Un homme devrait être en révolte permanente contre lui-même car le moi rétrécit et déforme comme un miroir concave. C'est le pire des tyrans parce qu'il vous domine totalement. » (NM, p.467) À cet égard, la souffrance est intimement liée au corps et au mental et est nécessairement enracinée dans le désir. (NM, p.123, 124, 144) Ainsi, pour Nisargadatta Maharaj, la souffrance est l'auto-identification avec les causes externes provoquée par la confusion de celui qui perçoit la sensation avec ce qu'il perçoit.

Dans cette perspective, bien qu'il soit louable de vouloir aider ceux qui souffrent, la souffrance ne peut cependant pas être enrayée de l'extérieur puisqu'elle est sans cesse recréée de l'intérieur, car la racine de la peine réside en chacun. On peut peut-être soulager la peine « mais contre sa cause qui est l'incommensurable stupidité du "genre humain" on ne peut rien faire ». (NM, p.130) Nisargadatta Maharaj prône la cessation de la douleur par le retour en soi qui mène à l'éveil et à la libération, car si la douleur est essentielle à la survie du corps, la souffrance n'a pas sa place puisqu'elle dépend uniquement de l'ignorance et donc de l'attachement ou de l'aversion. (NM, p.130, 177, 286, 358)

À ce titre, la délivrance du moi est le fruit d'une auto-investigation qui passe par la conscience témoin qui oblige l'homme à devenir objet plutôt que sujet de l'observation afin de dépasser l'état mental qui le fait s'identifier au corps, au mental et donc au temps et à l'espace car « le corps et son occupant ne sont pas situés dans le même plan de réalité ». (NM, p.165) Il faut donc faire la distinction entre le corps qui se situe dans le monde transitoire de l'éphémère et celui de la conscience universelle qui est hors du temps et de l'espace et « est éternel et pénètre tout ». (NM, p.165)

En résumé, on peut donc dire que l'enseignement de Nisargadatta repose essentiellement sur le précepte *Tat Tvam Asi* qui signifie « tu es Cela », c'est-à-dire tu es au-delà de toute opposition puisque tu es *brahman*. Il se démarque ainsi de ses contemporains par l'originalité de ses propos qui en font un guide original qui pousse très loin son enseignement au point de rejeter tout concept et d'adopter une attitude radicale qui le fait déconstruire toute notion et toute idée préconçue, même celles qui sont le fondement même de l'hindouisme comme, par exemple, celle de réincarnation. Soulignons enfin que de cette idée centrale se dégagent celles du détachement affectueux et de l'indifférence qui vont maintenant orienter notre analyse finale à ce sujet.

CHAPITRE III

CAMUS ET LE VEDANTA

Dans ce dernier chapitre, nous nous proposons d'étudier la notion d'indifférence clairvoyante dans la pensée de Camus et celle de détachement dans le *Vedanta*. Nous allons tout d'abord nous pencher sur les écrits de Grenier, tel que proposé par Camus dans *Le Mythe de Sisyphe*, pour déterminer et définir la notion d'indifférence. Puis en replaçant l'expression dans son contexte, nous allons pouvoir comparer ces propos avec ceux tenus par le grand maître contemporain du *Vedanta* : Nisargadatta Maharaj.

À cette étape de notre analyse, revenons à ce commentaire de Camus dans *Le Mythe de Sisyphe* sur la notion de cohérence et sur celle de la philosophie de l'indifférence élaborées par Grenier pour comprendre comment ces principes ont pu teinter la pensée de l'absurde et lui donner une connotation originale :

Ce qui importe, c'est la cohérence. On part ici d'un consentement au monde. [...] Mais quand la négation du monde s'exerce avec la même rigueur, on parvient souvent (dans certaines écoles *vedantas*) à des résultats semblables en ce qui concerne par exemple l'indifférence des œuvres. Dans un livre d'une grande importance, *Le Choix*, Jean Grenier fonde de cette façon une véritable « philosophie de l'indifférence. » (MS, p.90)

Si Camus nous parle de l'importance de faire preuve d'une indifférence clairvoyante à l'égard des choses, il est primordial ici de se référer à Grenier pour en connaître la signification exacte et de retourner dans un premier temps à la lecture des *Îles* pour en saisir le sens profond. Ainsi, dans le chapitre qui porte sur l'attrait du vide, Grenier nous parle du caractère illusoire des choses et du sentiment de l'infini et donne une

description de sa propre expérience de la vacuité alors qu'il était tout jeune et nous donne sa définition de l'indifférence :

Le sentiment de l'infini n'avait pas encore de nom pour moi, pas plus que n'en avait celui du néant. Il en résultait une quasi parfaite indifférence, une apathie sereine – l'état du dormeur éveillé. (I, p.26)

De cette sérénité, Grenier tire la conclusion que, dans ce contexte, l'existence est d'autant plus tragique qu'elle oblige et confronte l'individu à faire des choix qui l'empêchent de demeurer dans cet état d'indifférence et de quiétude. Ici, l'auteur amorce une réflexion sur le choix, qui va se poursuivre jusque dans son livre qui porte d'ailleurs le même titre et sur lequel nous devons nous pencher puisque Camus lui-même nous incite à le faire.

3.1 Jean Grenier et *Le Choix*

Paru un an avant *Le Mythe de Sisyphe*, *Le Choix* de Grenier se veut une exploration heuristique du problème de la liberté considéré d'un point de vue purement ontologique. Il oppose philosophie scolastique et *Vedanta* pour répondre à la question du choix et de la liberté qui est, pour lui, synonyme d'Absolu. Familier avec la philosophie de l'Inde depuis ses dix-sept ans, et ayant fait l'expérience de la vacuité alors qu'il était très jeune, Grenier sait qu'il existe une réalité supérieure qui est pour lui l'équivalent de libération et de quiétude. Pour Grenier, l'épreuve du vide est non seulement une épreuve physique, mais également le vécu d'un sentiment profondément concret qui permet à l'homme de s'affranchir de ses prétentions et d'accéder à un état idéal de détachement qui lui inspire une indifférence clairvoyante. Entre scepticisme et abandon, ce déliement ne mène pas à un silence prostré, bien au contraire, il porte plutôt vers une forme de plénitude où la créativité est un reflet de la nature réelle de l'univers : « La contemplation muette d'un paysage suffit pour fermer la bouche du désir. Au vide se substitue immédiatement le plein. » (I, p.29)

Partant de cette expérience et du principe que l'idée d'Absolu constitue le fondement du raisonnement, la valeur du choix et de la liberté ne se pose pas puisque toutes ces notions relèvent du monde empirique avec lequel il y a eu rupture. Cependant, d'un point de vue moins abstrait et en tant que valeur humaine, la possibilité d'exercer son libre arbitre peut être d'une importance capitale par ses conséquences pour l'homme mais elle est contraignante car elle l'oblige à vivre malgré lui dans l'ambivalence qui est l'action d'osciller constamment entre deux choix. Ici, Grenier fait la nuance suivante, à savoir que préférer ne signifie pas avoir un choix réel et que choisir n'est pas non plus synonyme de liberté puisque toute action est nécessairement conditionnée. Ainsi, toute préférence n'est rien d'autre que l'expression consciente d'une nécessité reposant sur des contingences imposées par la société. Même en admettant que le choix puisse être réel, il faut reconnaître qu'en l'exerçant l'individu accepte également ses limites, car choisir c'est aussi s'appauvrir : « L'option est la chose du monde qui ressemble le plus au suicide, car elle anéantit tous les possibles [...]. » (LC, p.115)

Ainsi, la position idéale à adopter tant par celui qui est régi uniquement par des lois profanes que par celui qui se situe à un niveau supérieur serait, selon Grenier, celle qui favorise un état d'indifférence. À cet égard, le fait de vouloir maintenir cet état constitue pour lui une forme d'ascèse, puisqu'il exige de celui qui le pratique de devoir se livrer à un effort constant et soutenu et que, comme Camus l'écrivait dans ses *Carnets* : « La conscience est la chose du monde la plus difficile à maintenir. Les circonstances presque toujours s'y opposent. Il s'agit de vivre la lucidité dans un monde où la dispersion est la règle. » (CII, p.17)

Dans un tel contexte, Grenier interpelle le lecteur et l'invite à faire preuve de discernement et de détachement en mettant sur un même plan toutes « choses ». Pour lui, par cet exercice de l'esprit, l'humaniste apprend à se méfier des apparences et des certitudes pour s'ouvrir à une certaine forme de transcendance et de sérénité

purement métaphysique qui l'autorise à reconsidérer et à rejeter les interdits dictés par la morale, la logique, l'esthétique, la science, les arts, les religions ou les orthodoxies comme le marxisme, le néo-thomisme ou l'existentialisme. L'indifférence repose donc sur une certaine forme d'équilibre entre volonté et passion et entre connaissance et ignorance qui confère à l'homme la maîtrise de lui-même et lui donne la lucidité nécessaire pour se situer au-delà de la sympathie ou de l'antipathie.

Également, Grenier note au passage que, bien que l'indifférence n'engage pas la liberté, elle n'est pas non plus inconciliable avec l'action puisque la question du choix se pose autant pour le sage que pour celui qu'il nomme le héros :

Voilà donc deux modèles : celui du sage qui se retourne vers l'Absolu et qui a choisi d'abdiquer son pouvoir de choisir, et celui du héros qui à chaque instant choisit sans se préoccuper des raisons qu'il a de choisir, simplement parce qu'il va droit devant lui et obéit aux nécessités de l'action entreprise. Tous les deux ont une attitude *singulière* ; tous les deux exercent au mieux leur faculté de choisir, car pour eux l'objet du choix ne compte pas, seul compte le perfectionnement intérieur ou l'achèvement de l'œuvre. (LC, p.130)

Conscient que ces modèles ne sont pas à la portée de tous et qu'il est souvent impossible de « prétendre à des états aussi sublimes », Grenier termine néanmoins son essai en se référant au chapitre IV de la *Bhagavad-Gîtâ* pour souligner que ces deux attitudes ne sont pas inconciliables puisqu'il existe plusieurs voies pour parvenir à une même fin. Si ces idées relèvent plus de la métaphysique que de la dialectique, Grenier n'en conclut pas moins que ce qui est mauvais n'est pas d'agir mais de s'attacher aux fruits de l'action. Ainsi donc, à la lecture du *Choix*, on constate que l'expérience de la vacuité a, chez Grenier, joué un rôle fondamental dans sa vie d'intellectuel puisqu'elle lui a permis de développer une méthode rigoureuse d'analyse qui l'incite à pousser le doute à son extrême limite pour qu'il lui révèle ce que les certitudes lui refusent.

Seul capable de répondre efficacement à l'indifférence, le doute sert donc de fondement à l'élaboration d'une philosophie de l'indifférence inspirée par Grenier et les penseurs hindous et dicte à Camus les frontières de l'analyse de l'absurde en le faisant réfléchir aux limites intrinsèques de la raison. C'est cette obligation de toujours garder à l'esprit la possibilité que l'on puisse être dans l'erreur qui devient un outil précieux d'analyse et une vertu éthique pour Camus.

3.2 Camus et l'indifférence

Si la conception du monde de Camus peut sembler plutôt éloignée de celle de Grenier ou de celle des penseurs indiens, la question du choix demeure entière pour lui et, à cet égard, l'indifférence et le doute vont jouer un rôle fondamental dans la pensée de l'absurde. En théorie, l'absurde suppose une absence totale de choix car seule « la croyance au sens de la vie suppose toujours une échelle de valeurs, un choix, nos préférences. La croyance à l'absurde, selon nos définitions, enseigne le contraire ». (MS, p.86) Cependant, Camus poursuit ce raisonnement dans *L'Homme révolté* et nuance ses propos en ajoutant qu'il « est sûrement faux de dire que la vie est un choix perpétuel. Mais il est vrai que l'on ne peut imaginer une vie privée de tout choix » et explique que « la position absurde en acte » ou dans son expression ne peut s'appliquer en pratique puisque l'homme est nécessairement confronté à une réalité qui lui impose de devoir faire des choix²⁹.

²⁹ Mais cette contradiction essentielle ne peut manquer de se présenter avec une foule d'autres à partir du moment où l'on prétend se maintenir dans l'absurde, négligeant son vrai caractère qui est d'être un passage vécu, un point de départ, l'équivalent, en existence, du doute méthodique de Descartes. L'absurde en lui-même est contradiction. Il l'est dans son contenu puisqu'il exclut les jugements de valeur en voulant maintenir la vie, alors que vivre est en soi un jugement de valeur. Respirer, c'est juger. Il est sûrement faux de dire que la vie est un choix perpétuel. Mais il est vrai que l'on ne peut imaginer une vie privée de tout choix. De ce simple point de vue, la position absurde, en acte, est inimaginable. Elle est inimaginable aussi dans son expression. Toute philosophie de la non-signification vit sur une contradiction du fait même qu'elle s'exprime. Elle donne par là un minimum de cohérence à l'incohérence, elle introduit de la conséquence dans ce qui, à l'en croire, n'a pas de suite. (HR21)

Puisque le fait de choisir « donne une limite à ce qui n'en a pas » (HR, p.335), l'indifférence joue un rôle capital dans la recherche du juste et de la mesure. À cet égard, le professeur Onimus nous décrit Camus comme étant celui qui aborde les problèmes par le dénuement et par l'ingénuité car :

Au milieu des doctrinaires qui croient avoir raison, Camus est resté celui qui cherche et qui n'est jamais sûr mais dont l'hésitation même séduit par sa franchise et sa sévérité. « Je ne suis pas un philosophe, je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison. » (p.11)

Thème récurrent dans l'œuvre de Camus, l'indifférence n'a pas toujours eu ou n'aura pas toujours la même signification et suivra en quelque sorte les grandes étapes du raisonnement absurde. Cependant, en replaçant le terme dans son contexte, on constate que l'indifférence, dénoncée avec véhémence par le journaliste engagé et l'éditorialiste révolté, ou par l'homme de théâtre et l'essayiste (à l'exception du *Mythe de Sisyphe*), n'a rien à voir avec l'indifférence bienveillante qui n'est pas une sensation enracinée dans l'ignorance destructrice ou fugitive. Ainsi, dans ses écrits de jeunesse, l'indifférence a une résonance plus « mystique »³⁰. Dans l'édition de la Pléiade d'*Actuelles I*, Camus explique : « Je suis né pauvre, sous un ciel heureux, dans une nature avec laquelle on sent un accord, non une hostilité. Je n'ai donc pas commencé par le déchirement, mais par la plénitude. » (AC, p.145) Marquées par une certaine forme de panthéisme intuitif (Plotin), les méditations de Camus lui proviennent de son expérience personnelle de la vacuité et de ces instants d'harmonie avec la nature qu'il a connus dans son Algérie natale. S'inspirant du cheminement spirituel de Grenier qui lui fut inspiré par les *Upanishad*, Camus fait de l'indifférence une des caractéristiques de la vigilance et de la contemplation. Ici, indifférence rime avec beauté et sérénité et confère à l'homme sa lucidité tout en l'autorisant à s'identifier un bref instant avec l'univers.

³⁰ Voir : *L'envers et l'endroit* (essais, 1937), *Noces* (essais, 1939), *La Mort heureuse* (roman, 1939).

Dans *Noces*, récit lyrique composé de quatre essais, Camus se livre à une méditation poétique sur la condition humaine et sur son besoin d'accéder au bonheur par la contemplation de la nature, telle que révélée par la lucidité et l'indifférence, et écrit que « Le monde finit toujours par vaincre l'histoire. Ce grand cri de pierre que Djémila jette entre les montagnes, le ciel et le silence, j'en sais bien la poésie : lucidité, indifférence, les vrais signes du désespoir ou de la beauté. Le cœur se serre devant cette grandeur que nous quittons déjà. » (N, p.25) Ici, l'indifférence donne à la vie toute sa grandeur et fait réaliser à l'homme que ce n'est que dans la mesure où il se sépare du monde que la peur de mourir l'envahit.

Dans *L'Envers et l'endroit*, « l'indifférence sereine, primitive et secrète » des plus beaux paysages du monde fait naître l'appel de l'éternité :

Au loin, est-ce le bruit de la mer ? Le monde soupire vers moi dans un rythme long et m'apporte l'indifférence et la tranquillité de ce qui ne meurt pas. De grands reflets rouges font ondoyer les lions sur les murs. L'air devient frais. Une sirène sur la mer. Les phares commencent à tourner : une lumière verte, une rouge, une blanche. Et toujours ce grand soupir du monde. Une sorte de chant secret naît de cette indifférence. Et me voici rapatrié [...]. (EE, p.31)

Liée à la plénitude, l'indifférence prendra une toute autre signification à travers les œuvres de maturité puisqu'elle sera dorénavant associée à la rupture engendrée par le désir légitime de comprendre le pourquoi des choses. Ainsi donc, à compter de ce moment, la raison va opposer l'homme à la création et ce passage de l'expérience pure au concept va le contraindre à adopter une vision dualiste du monde :

Si j'étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n'en aurait point car je ferais partie de ce monde. Je serais ce monde auquel je m'oppose maintenant par toute ma conscience et par toute mon exigence de familiarité. Cette raison si dérisoire, c'est elle qui m'oppose à toute la création. Je ne puis la nier d'un trait de plume. Ce que je crois vrai, je dois donc le maintenir. Ce qui m'apparaît si évident, même contre moi, je dois le soutenir. Et qu'est-ce qui fait le fond de ce conflit, de cette fracture entre le monde et mon esprit, sinon la conscience que j'en ai ? (MS, p.76)

Cependant, en dépit de ce changement de paradigmes, l'indifférence demeure une position idéale car elle engage celui qui l'adopte à être pleinement à l'écoute tout en favorisant chez lui un questionnement susceptible d'élargir sa perception. Si l'indifférence bienveillante dans *Le Malentendu* (58, 64) dispose favorablement son interlocuteur puisqu'elle est tout à fait neutre et donc à la fois dépourvue de colère mais aussi de compassion, elle aura tôt fait de devenir un idéal à atteindre subséquent. Ainsi, dans *Le Mythe de Sisyphe*, l'indifférence devient synonyme d'égale valeur, de détachement, de lucidité et de clairvoyance. (MS, p.131) Par la capacité de discernement qu'elle confère, l'indifférence joue un rôle fondamental dans l'élaboration de la pensée camusienne et est nécessairement liée à l'absurde à travers la notion d'équilibre des opposés. Clef de voûte du raisonnement absurde, tout commence par « l'indifférence clairvoyante » (MS, p.131) car elle représente en quelque sorte la position idéale à adopter par « l'homme absurde » qui ne cherche pas à résoudre les contradictions mais plutôt à élaborer une philosophie à partir d'elles. Expression créatrice du processus de recherche, l'indifférence clairvoyante constitue donc le meilleur moyen de s'affranchir des liens et des préjugés qui entravent et faussent le raisonnement. Ici, l'indifférence clairvoyante crée une structure mentale réceptive et positive constituant en quelque sorte un espace libre pour accueillir et développer des idées nouvelles et comprendre autrement le monde.

Il nous faut souligner cette volonté de Camus de toujours penser une chose et de réfléchir également sur son contraire. Ainsi, le thème de l'opposition est récurrent dans l'œuvre de Camus, et se retrouve tant au niveau de la forme, par des titres comme *L'Envers et l'endroit*, *L'Exil et le royaume*, qu'au niveau du fond par le thème de la victime et du bourreau dans *L'Étranger*, par celui de la révolte et de la révolution dans *L'Homme révolté* et par les oppositions soulevées ici et là dans son œuvre comme entre vie et mort, culpabilité et innocence, désespoir et félicité, relatif et absolu, réalité et apparences, rationnel et irrationnel, surface et profondeur.

Ainsi, la pensée de Camus est en constante mouvance car elle oppose sans cesse l'homme et le monde, la solitude et la solidarité, la réalité et le désir, la raison et l'irrationnel, la mesure et la démesure. C'est ce balancement entre extrêmes afin de trouver l'équilibre qui fait écrire à Nityabodhananda que c'est par une telle démarche que Camus interpelle et séduit un adepte du *Vedanta*, car la conscience se situe justement dans cet intervalle entre affirmation et négation. (SN, p.X à XII) Également, Grenier souligne cette façon originale de réfléchir dans ses écrits alors qu'il se penche sur la mentalité hindoue et conclut que : « L'Européen se pose continuellement une alternative : oui *ou* non ; l'Hindou vit dans l'ambivalence : oui *et* non. » (Grenier, 1994, p.89)

Ici, l'alternative exprimée par la conjonction « ou » limite le raisonnement et impose un choix qui aliène la liberté tandis que la conjonction « et » favorise le « moyen terme » entre deux postulats qui donne une disponibilité que le « ou » ne confère pas. Nityabodhananda souligne également que :

La contradiction, intervalle créé par la conscience, est, selon Camus, un cadeau de la raison qui porte un visage tout humain mais peut se tourner vers le divin – pensée qui correspond bien à la notion védantique de *Buddhi* qui porte deux visages, l'un tourné vers l'extérieur, l'autre vers l'intérieur. (SN, p.IV)

Afin de comprendre la signification de *buddhi*, il faut référer à Nisargadatta Maharaj qui explique dans ses entretiens qu'il est la réflexion du réel dans l'intellect et poursuit en ces termes : « Le réel est au-delà. Le témoin est la porte par laquelle vous passez au-delà. » (NM, p.65) Ainsi, grâce à sa capacité de discrimination, l'intelligence ou *budhi* alliée à la conscience (*vijnana*) peut mener à l'intuition primordiale qui mène à la reconnaissance de *brahman*. Bien entendu, dans ce contexte, lorsque Camus parle de « divine équivalence », il n'est pas question ici pour

lui de développer une méthode pour accéder à l'Absolu mais plutôt d'éprouver jusqu'au bout la contradiction pour en connaître le moyen terme³¹.

Bien que les raisons et le but visé par une telle méthode varient, l'approche camusienne ressemble à celle du *Vedanta* par cette préoccupation de surmonter les oppositions par l'harmonisation et la complémentarité des différences telle que décrites par François Chenet :

À cette valorisation des procédures de dichotomie favorisant le partage théorique et abstrait, et à la métaphysique de la quiddité en Grèce s'oppose, du côté indien, un souci de continuité existentielle s'efforçant de surmonter les clivages et les oppositions par l'harmonisation et la complémentarité des différences : d'où la conviction qui anime l'esprit indien que des éléments, en apparence contradictoires, peuvent toujours être intégrés par distribution sur plusieurs plans ou dans diverses cases, attitude caractéristique connue sous le nom d'« inclusivisme » et repérable dans des domaines variés. (Chenet, 1998b, p.1302)

Ainsi, cette logique de transcendance des oppositions créerait dans les deux univers une structure mentale réceptive et positive constituant en quelque sorte un espace libre pour accueillir et développer l'intuition et comprendre autrement le monde. Par cette forme de détachement à l'égard des présuppositions, cette méthode mènerait nécessairement à la critique sociale afin de se libérer des diverses formes de conditionnement pour dépasser les apparences ; apparences sociales pour Camus, et apparences du monde en lui-même pour les penseurs du *Vedanta*. À cet égard, bien que l'on puisse associer l'indifférence clairvoyante à une forme de détachement

³¹ « Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure, me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie. Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi une signification hors de ma condition ? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. Et ces deux certitudes, mon appétit d'absolu et d'unité et l'irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier. » (MS 75)

intellectuel, on ne peut cependant pas l'assimiler au détachement (*vairagya*) dont nous parle Nisargadatta Maharaj.

Bien que le terme sanskrit de *vairagya* est souvent traduit par le mot renoncement³², littéralement il veut dire « absence de passion » et doit donc être entendu plutôt comme le détachement ou non-attachement au monde sensible qui provient de la découverte de la réalité éternelle de *brahman* (Frédéric, 1987, p.630). Pour Nisargadatta Maharaj, c'est le détachement qui garantit la rectitude des gestes que l'on pose et c'est par la pratique de la discrimination, appelée également discernement, et par celle du détachement (*viveka-vairagya*) qu'il est possible de mettre un terme aux états sensoriels et mentaux pour revenir à l'état naturel de *brahman*. (NM, p.105)

À cet égard, la notion de détachement affectueux n'implique pas qu'il faille renoncer à une vie active, mais fait en sorte de favoriser une attitude générale de « grande bonne volonté sans espoir de récompense, de don constant sans rien demander en échange ». (NM, p.338) Synonyme de lucidité et d'équanimité, le détachement rend toutes choses ordonnées et heureuses :

Cela peut vous sembler confus, mais si vous y pensez un peu, vous verrez que la mystique est une attitude très pratique car elle rend la vie heureusement créatrice. Votre conscience s'élève à une nouvelle dimension d'où vous voyez chaque chose plus clairement et avec une plus grande intensité. Vous réalisez que la personne que vous êtes devenue à votre naissance, et qui ne sera plus à votre mort, est transitoire et fausse. (NM, p.338)

Ainsi, *viveka* permet de discerner le réel du non réel et *vairagya* de lâcher prise en favorisant une forme de détachement affectueux qui permet de contempler chaque sensation avec tranquillité. (NM, p.194) Le détachement et la contemplation permettent de faire taire le bruit constant que fait le psychique en mettant un terme à

³²Voir à cet effet l'interprétation de Louis Frédéric qui traduit ce mot par « aversion », renoncement et indifférence au monde... dans le *Dictionnaire de la civilisation indienne*. 1987. Paris : Éd. Robert Laffont, p.116 (Collection Bouquins).

la dualité. Pour Nisargadatta Maharaj, il faut contempler la vie comme étant « infinie, non divisée, toujours présente et active » jusqu'à la réalisation que tout vient de l'intérieur et que :

[...] le monde dans lequel vous vivez n'a pas été projeté sur vous, mais par vous, votre peur cessera. En l'absence de cette réalisation, vous vous identifiez à ce qui est externe, comme le corps, le mental, la société, la nation, l'humanité, Dieu même ou l'Absolu, mais ce ne sont que des dérobades devant la peur. Ce n'est que lorsque vous accepterez pleinement la responsabilité de ce petit monde dans lequel vous vivez et que vous examinerez le mécanisme de sa création, de sa préservation et de sa destruction, que vous pourrez être libéré de votre esclavage imaginaire. (NM, p.316)

Dans ce contexte, la contemplation est a priori intimement liée à une forme de méditation profonde où le méditant est absorbé en Dieu et diffère ainsi de celle décrite par Camus qui, tout en insistant sur l'importance de la contemplation, fait une distinction fondamentale entre observation et dévotion comme nous allons maintenant le voir.

3.2.1 Indifférence et contemplation

Lorsqu'au chapitre sur la création absurde Camus reconnaît qu'il est important de prendre le temps de s'arrêter à contempler, il entend par là qu'il faut prendre le temps d'observer les choses avec attention pour ainsi mieux les éprouver et les décrire :

Pour l'homme absurde, il ne s'agit plus d'expliquer et de résoudre, mais d'éprouver et de décrire. Tout commence par l'indifférence clairvoyante. Décrire, telle est la dernière ambition d'une pensée absurde. La science elle aussi, arrivée au terme de ses paradoxes, cesse de proposer et s'arrête à contempler et dessiner le paysage toujours vierge des phénomènes [...]. (MS, p.131)

Ici, contempler n'a rien à voir avec l'état contemplatif tel que prôné par Grenier ou par les philosophes indiens qui font de la contemplation le moyen essentiel pour effectuer un retour sur soi-même afin d'accéder à la « conscience pure ». En effet, en se situant au-delà des pensées, des concepts et de toutes constructions mentales, les

penseurs indiens cherchent à atteindre une proximité avec Dieu à laquelle Camus a renoncé au nom de la raison. Par exemple, pour Nisargadatta Maharaj, cette notion de contemplation qui correspond au *samadhi*, tel que développé dans les Yoga Sūtra de Patañjali, mènerait à l'enstase pour reprendre le terme de Mircea Eliade, c'est-à-dire à une forme d'expérience mystique naturelle.

Par cet état d'absorption dans le *brahman*, Nisargadatta Maharaj note que *le mental* contemple chacune des sensations avec tranquillité car « il n'a pour elles ni désir ni refus. Elles sont ce qu'elles sont et il jette sur elles un sourire de détachement affectionné ». (NM, p.194) Ici, le *samadhi* mène à un état de pure équanimité qui se caractérise par l'accession à un état de conscience supérieure où « il se produit une fusion totale du méditant avec l'objet de sa méditation (avec Dieu ou l'Absolu, si tel est l'objet de la méditation) ». (Frédéric, 1987, p.471)

Bien que Camus est sensible à une forme de contemplation spirituelle et malgré le fait qu'il a « un sens inné de l'éternel, et que l'absurde n'est en réalité que cette nostalgie d'éternité et d'absolu » (Mélançon, 1976, p.224) pour lui, le fait d'être assujetti au temps oblige l'homme absurde à renoncer à toute forme de contemplation spirituelle. Ainsi privé de l'éternel, Camus écrit qu'il « n'a d'autre choix que de s'allier au temps » et poursuit en insistant sur le fait que « Si je choisis l'action, ne croyez pas que la contemplation me soit comme une terre inconnue. Mais elle ne peut tout me donner, et privé de l'éternel, je veux m'allier au temps. Je ne veux faire tenir dans mon compte ni nostalgie ni amertume et je veux seulement y voir clair. » (MS, p.119)

Par la conscience et l'analyse de sa propre finitude, « l'homme absurde » réalise que le temps est son pire ennemi puisqu'il l'oblige à s'inscrire dans la durée et donc à renoncer à toute forme d'espoir. Cependant, en apprenant à désapprendre à espérer, Camus nous dit qu'il est possible de faire de « l'enfer du présent un royaume » où « le corps, la tendresse, la création, l'action, la noblesse humaine, reprendront alors leur

place dans ce monde insensé » et conclut que « l'homme y retrouvera enfin le vin de l'absurde et le pain de l'indifférence dont il nourrit sa grandeur ». (MS, p.76)

Dans cette perspective, cette inscription dans le temps et « cette privation d'espoir et d'avenir signifie un accroissement dans la disponibilité de l'homme ». (MS, p.82)
 À la question : « Mais que signifie la vie dans un tel univers ? » Camus de répondre : « [...] rien d'autre pour le moment que l'indifférence à l'avenir et la passion d'épuiser tout ce qui est donné ». (MS, p.86³³) Le présent devient donc ainsi la seule richesse et une des seules certitudes que possède « l'homme absurde ». Indifférent à l'avenir, « l'homme absurde » se concentre donc uniquement sur le moment présent qui donne à la réalité toute sa valeur et lui permet de se réapproprier le quotidien à travers la révolte.

À cet égard, la pensée de Camus rejoint celle de Nisargadatta Maharaj alors qu'il constate :

Il y a dans l'événement présent quelque chose d'unique, d'exceptionnel que n'ont ni l'événement passé ni celui à venir. Il y a en lui une plénitude, une réalité ; il s'impose, comme illuminé. Il y a sur le présent « l'empreinte de la réalité », ce que n'ont ni le passé ni le futur [...]. Je suis réel parce que je suis toujours maintenant, dans le présent, et ce qui est avec moi, maintenant participe de ma réalité. Le passé est dans la mémoire, le futur dans l'imagination. (NM, p.19)

Cependant, si « le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente, c'est l'idéal de l'homme absurde » (MS, p.89), l'expression « vivre pleinement le moment présent » n'a pas une connotation spirituelle comme pour Nisargadatta Maharaj car Camus ne se situe pas hors du temps et ne cherche pas par une méta-conscience à accéder à la réalité ultime où chaque moment constitue un

³³ À ce sujet, Camus écrivait déjà : « Si je refuse obstinément tous les "plus tard" du monde, c'est qu'il s'agit aussi bien de ne pas renoncer à ma richesse présente. Il ne me plaît pas de croire que la mort ouvre sur une autre vie. Elle est pour moi une porte fermée. » (*Noces, Le vent à Djémila*, 1938) « Car l'espoir, au contraire de ce qu'on croit, équivaut à la résignation. Et vivre, c'est ne pas se résigner. » (*Noces, L'été à Alger*, 1938) « Être privé d'espoir, ce n'est pas désespérer. Les flammes de la terre valent bien les parfums célestes. » (MS126)

instant d'éternité³⁴. Ici, « vivre pleinement le moment présent » signifie « vivre sans appel » ; ce qui veut dire devoir vivre sans Dieu pour ne pas sacrifier la raison et vivre avec le temps pour se consacrer au seul moment qui existe réellement.

Dans ce contexte, bien que la contemplation soit un moyen fondamental de développer sa capacité d'attention et de concentration pour appréhender le monde autrement, elle demeure une forme d'observation par l'intellect qui s'inscrit nécessairement dans le temps. Pour Camus, toute contemplation qui mène à Dieu doit être écartée car elle est, selon lui, absolument inconciliable avec l'action :

Il vient toujours un temps où il faut choisir entre la contemplation et l'action. Cela s'appelle devenir un homme. Ces déchirements sont affreux. Mais pour un cœur fier, il ne peut y avoir de milieu. Il y a Dieu ou le temps, cette croix ou cette épée. Ce monde a un sens plus haut qui surpasse ses agitations ou rien n'est vrai que ces agitations. Il faut vivre avec le temps et mourir avec lui ou s'y soustraire pour une plus grande vie. (MS, p.119)

La position de Camus est diamétralement opposée à celle de Grenier ou des penseurs indiens qui, bien qu'ils privilégient parfois la voie du renoncement, ne considèrent pas qu'action et contemplation soient incompatibles. Les philosophes du *Vedanta* ne font pas cette distinction puisque l'action et la réalisation spirituelle sont souvent liées comme on peut le constater à travers la lecture de la *Bhagavad-Gîtâ* alors que Krishna explique à Arjuna qu'action et détachement font partie d'une même réalité : « En ce monde, il existe une réalité qui a deux formes, je te l'ai déjà dite Arjuna : la pensée usera de la connaissance, le détachement usera de l'action. » (III, par.3)

Krishna énumère les différentes voies de libération telle que la voie du *jnana-yoga* (yoga de la connaissance), du *karma-yoga* (yoga de l'action), de la *bhakti-yoga* (yoga

³⁴ Cependant il ne faut pas oublier que dans sa jeunesse et dans *Noces* de même que dans la nouvelle « La Femme adultère » dans *L'exil et le royaume*, « c'est également dans le moment présent que se condense, pour Camus, une mystique d'éternité où tout est immuable et immortel ». Voir l'article du professeur Tadashi Ito dans son article intitulé « Le temps » in *Dictionnaire Albert Camus*. 2009.Paris : Éd. Robert Laffont, p. 872 ss. (Collection Bouquins).

de la dévotion) et du *raja-yoga* (yoga de la méditation) et conclut qu'il faut regarder les disciplines spéculatives et pratiques comme une seule et même voie car il est possible d'atteindre la liberté du non-agir, même par l'action, dans la mesure où elle est bienveillante et désintéressée. « Ce n'est pas seulement en s'abstenant d'agir que l'homme accède à la liberté du non-agir ; ce n'est pas uniquement en renonçant qu'il s'élève à la perfection. » (III, p.4)

Dans ce contexte, Nisargadatta Maharaj a lui-même réalisé, lors de son pèlerinage dans l'Himalaya, qu'il n'est pas nécessaire d'être renonçant pour accéder à la liberté du non-agir et insiste, dans ses enseignements, sur la notion de *dharma* qui impose d'agir avec rectitude c'est-à-dire « [...] de vivre en harmonie avec sa nature propre et vraie et par l'action les seuls actes désintéressés et dont le désir est absent ». (NM, p.503)

Si nombre de textes hindous traitent de la valeur incontestée d'une vie active, l'action se situe cependant toujours au-delà du bien et du mal puisque le seul fait d'agir selon son *dharma* génère nécessairement un *karma* positif, apte à mettre un terme au *samsara* et à induire la *moksa* ou libération. Morale et éthique se cristallisent donc autour de la notion de *dharma* pour déterminer les devoirs spécifiques (*svadharma*s) de l'homme afin d'accéder à la libération spirituelle.

Le devoir de chacun varie en fonction de certaines structures sociales qui reflètent le stade de vie (*ashrama*) et les buts existentiels de l'homme (*purusharta*). Également, le *dharma* n'est pas seulement un code de conduite, mais il a aussi pour objectif d'encadrer l'effort de celui qui cherche à s'unir avec Dieu, malgré le fait que l'athée ou l'agnostique peut décider de son propre chef de s'y conformer. Radhakrishnan décrit le *dharma* en ces termes : « S'il accorde une liberté absolue dans le domaine de la pensée, il impose un code strict de conduite pratique. Le théiste et l'athée, le

sceptique et l'agnostique peuvent tous être hindouistes de culture et de vie... Ce qui compte, c'est la conduite, et non les croyances. » (Sen, 1961, p.41³⁵)

Ce commentaire du professeur Radhakrishnan sur l'importance de régler sa conduite sur le devoir ou *dharma* est compatible avec l'idée que Camus se fait du devoir de « l'homme absurde ». Et puisque « l'homme absurde » ne croit pas à Dieu et ne se soucie pas de l'Absolu, il est seul responsable des gestes qu'il pose et se doit de développer une éthique de l'action qui ne repose pas sur la crainte de représailles ou sur la nécessité de s'unir avec le Divin. À cet égard, puisque « l'homme absurde » est sa propre fin et qu'il est sa seule fin, le seul critère qui doit dicter sa conduite demeure celui qui permet de déterminer si, parmi ses actes, il en est qui servent ou desservent l'humanité, et c'est dans le sens de cet humanisme que va évoluer la pensée de Camus.

L'indifférence joue également un rôle important, car elle évite de se confondre en vain dans des délibérations stériles qui paralysent l'action et joue un rôle primordial dans l'élaboration de la philosophie de l'absurde puisqu'elle délivre et rend libre. Pour Camus, contrairement aux préceptes de l'hindouisme tels qu'illustrés antérieurement par l'analyse d'un des passages de la *Bhagavad-Gîtâ*, le fait de s'acquitter de ses obligations dans un esprit de détachement n'a pas pour but de permettre à « l'homme absurde » d'accéder à la libération spirituelle, mais plutôt de lui redonner confiance en lui-même et en l'humanité. Ici, le bonheur réside dans l'accomplissement de l'acte lui-même, d'où le clin d'œil à Sisyphe.

³⁵ Sen exprime une certaine réserve à l'égard du commentaire de Radhakrishnan : « Bien entendu, il est permis de se demander s'il ne faut pas considérer comme un élément de conduite hindouiste l'effort pour s'unir à Dieu, donc si un athée observant l'hindouisme sur tous les autres points peut être considéré comme hindouiste. Néanmoins, il est hors de doute que, fondamentalement, l'hindouisme est plus affaire de conduite que de croyance. »

Pour Camus, Sisyphe est le héros par excellence de l'absurde car il démontre par ses agissements que la lutte vers les sommets suffit en elle-même à remplir un cœur d'homme. Imaginer Sisyphe heureux, c'est en quelque sorte refuser de se laisser égarer par la confusion et reconnaître que la vie vaut la peine d'être vécue malgré son absurdité et en dépit de cette certitude de la mort :

Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose. De même, l'homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes les idoles. Dans l'univers soudain rendu à son silence, les mille petites voix émerveillées de la terre s'élèvent. Appels inconscients et secrets, invitations de tous les visages, ils sont l'envers nécessaire et le prix de la victoire. Il n'y a pas de soleil sans ombre, et il faut connaître la nuit. (MS, p.167)

Parce que l'homme est appelé à se dépasser lui-même pour pouvoir donner un sens à sa vie, il développe un système de valeurs universelles qui n'a nul besoin de se réclamer de l'autorité divine pour se maintenir. Fondée sur la solidarité humaine, la compassion et l'altérité, cette éthique réitère la nécessité de créer un système moral qui, tout en s'accommodant de la dualité terrestre, admet ses limites et ne cherche pas à la dépasser³⁶.

3.2.2 Indifférence et raison

Camus démontre par ses écrits que l'indifférence autorise « l'homme absurde » à renouer avec une forme de connaissance immédiate qui ne fait pas appel à la raison. « L'homme absurde » se donne des moyens pour comprendre autrement le monde en se permettant de passer d'une méthode purement analytique à une approche plus intuitive où la sensation se substitue à l'explication et où la critique cède la place à la description objective :

Pour l'homme absurde, il ne s'agit plus d'expliquer et de résoudre, mais d'éprouver et de décrire. Tout commence par l'indifférence clairvoyante. Décrire, telle est la dernière ambition d'une pensée absurde. La science elle aussi, arrivée au terme de

³⁶ Sur la transcendance horizontale, voir Husserl et aussi Luc Ferry.

ses paradoxes, cesse de proposer et s'arrête à contempler et dessiner le paysage toujours vierge des phénomènes. Le cœur apprend ainsi que cette émotion qui nous transporte devant les visages du monde ne nous vient pas de sa profondeur mais de leur diversité. L'explication est vaine, mais la sensation reste et, avec elle, les appels incessants d'un univers inépuisable en quantité. On comprend ici la place de l'œuvre d'art. (MS, p.131)

Lorsque Camus déclare lors d'une interview donnée à *Servir*, le 20 décembre 1945, ne pas être un philosophe, il reconnaît également ne pas croire assez à la raison pour développer un système et ajoute que ce qui l'intéresse, c'est de savoir comment se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison. Ainsi, puisque la pensée n'a pas d'autres buts que de s'ouvrir sur l'expérience, il ne sert à rien de développer un « système » de pensée dont le seul but serait d'analyser ses rapports au monde d'un point de vue purement théorique. Par l'usage qu'il fait du discours philosophique, Camus se rapproche de la vision des penseurs du *Vedanta* qui reconnaissent la nécessité de s'en remettre à l'expérience plutôt qu'à la pensée mais la comparaison s'arrête là. Ainsi, Camus ne cherche pas à transcender la raison pour accéder à un état de conscience supérieure, il veut plutôt trouver une manière d'agir de façon cohérente, et ce, en conformité avec les principes de l'absurde.

Pour Camus, vivre lucidement signifie tout simplement reconnaître non seulement les limites de sa condition, mais également celles de la raison. Dans ce contexte, penser signifie accepter de connaître imparfaitement la réalité et « c'est avant tout vouloir créer un monde (ou limiter le sien, ce qui revient au même) ». (MS, p.136) Ainsi, par son processus de discrimination, la raison donne une vision réductrice de la réalité et sépare l'homme de son expérience, car :

Commencer à penser, c'est commencer d'être miné. La société n'a pas grand-chose à voir dans ces débuts. Le ver se trouve au cœur de l'homme. C'est là qu'il faut le chercher. Ce jeu mortel qui mène de la lucidité en face de l'existence à l'évasion hors de la lumière, il faut le suivre et le comprendre. En réalisant cette limite, l'homme comprend que « le ver se trouve au cœur de lui-même » et que c'est là qu'il faut le chercher. Ce jeu mortel qui mène de la lucidité en face de l'existence à l'évasion hors de la lumière, il faut le suivre et le comprendre. (MS, p.19)

Pour Camus, la pensée logique est nécessairement injuste « puisqu'il est presque impossible de la suivre jusqu'au bout ». (MS, p.24) Et la raison ne doit pas être l'unique outil de référence au monde puisque toute vraie connaissance est impossible :

On sent bien qu'ainsi je définis une méthode. Mais on sent aussi que cette méthode est d'analyse et non de connaissance. Car les méthodes impliquent des métaphysiques, elles trahissent à leur insu les conclusions qu'elles prétendent parfois ne pas encore connaître. Ainsi les dernières pages d'un livre sont déjà dans les premières. Ce nœud est inévitable. La méthode définie ici confesse le sentiment que toute vraie connaissance est impossible. Seules les apparences peuvent se dénombrer et le climat se faire sentir. (MS, p.28)

Bien que l'homme moderne a souvent la prétention qu'il peut tout comprendre de par son intelligence, en réalité, il ne saisit pas plus que quelques vérités fuyantes car en « psychologie comme en logique, il y a des vérités mais point de vérité ». (MS, p.36) Ainsi, le principal reproche de Camus à l'égard de l'homme cartésien est qu'il a tendance à tout réduire à la rationalité et à la science sans jamais s'interroger sur ses limites et ajoute qu'ainsi « cette science qui devait tout m'apprendre finit dans l'hypothèse, cette lucidité sombre dans la métaphore, cette incertitude se résout en œuvre d'art ». (MS, p.37) Par ses propos, Camus fait une nuance entre raison aveugle qui est le contraire de l'intelligence (MS, p.38) et raison éclairée ou conscience lucide, et précise que l'homme lucide est celui qui reconnaît les limites mêmes de sa propre intelligence et poursuit son chemin même s'il est confronté à chaque instant à une réalité qui le dépasse.

Ainsi, le fait de penser n'a plus la même signification pour l'homme de l'absurde, car il fait une nette distinction entre idées et « pensée lucide ». Les idées sont le contraire de la « pensée lucide » (MS, p.156) puisque penser est synonyme dorénavant de diriger sa conscience et être attentif à ce qui nous entoure, ce qui implique de devoir vivre avec la vision dualiste du monde sans chercher à la dépasser :

Penser, ce n'est plus unifier, rendre familière l'apparence sous le visage d'un grand principe. Penser, c'est réapprendre à voir, à être attentif, c'est diriger sa conscience. C'est faire de chaque idée et de chaque image, à la façon de Proust, un lieu privilégié. Paradoxalement, tout est privilégié. Ce qui justifie la pensée, c'est son extrême conscience. (MS, p.45)

Le problème de la conscience lucide se pose du point de vue de l'unité car, dans un monde où l'éparpillement est la règle, il est difficile de faire preuve de vigilance et la conscience est, de l'aveu même de Camus, la chose du monde la plus difficile à maintenir, car :

Les circonstances presque toujours s'y opposent. Il s'agit de vivre la lucidité dans un monde où la dispersion est la règle. Il s'aperçoit ainsi que le vrai problème, même sans Dieu, est le problème de l'unité psychologique (le travail de l'absurde ne pose réellement que le problème de l'unité métaphysique du monde et de l'esprit) et la paix intérieure. Il s'aperçoit aussi que celle-ci n'est pas possible sans une discipline difficile à concilier avec le monde. Le problème est là. Il faut justement la concilier avec le monde. Ce qu'il s'agit de réaliser c'est la règle dans le siècle. L'obstacle, c'est la vie passée (profession, mariage, opinions passées, etc.), ce qui est déjà arrivé. (CII, p.18)

Contrairement aux existentialistes qui considèrent que la raison « se brouille et se délivre en se niant », pour Camus « le monde n'est ni rationnel, ni à ce point irrationnel, il est déraisonnable et il n'est que cela ». (MS, p.72) Ainsi donc, ce qui importe ici c'est d'être conscient du décalage incessant qui existe entre ce que l'on imagine savoir et ce que l'on sait réellement. Dans cette perspective, la notion d'absurde échappe peut-être à toute logique mais permet de développer une conscience accrue des choses et des événements, car elle en fait le point de départ de tout raisonnement pleinement conscient et l'absurde est « la raison lucide qui constate ses limites ». (MS, p.72)

En dépit de sa critique de la raison, Camus reconnaît son utilité dans la mesure où elle permet à « l'homme absurde » de prendre conscience de sa condition :

L'efficacité de celle-ci consiste précisément à nous confronter à l'irrationnel à travers ce besoin de clarté, d'explication. Bien que la raison soit certes limitée,

cela ne doit pas nous conduire pour autant à la nier car elle reste le seul moyen pour faire l'expérience de son contraire : c'est en cela qu'elle a un pouvoir, celui de nous faire prendre conscience de la rupture, de la scission entre l'action humaine et le monde. (Braz, 2006, p.4)

Dans un tel contexte, « l'homme absurde » réalise les limites de la raison et s'en sert pour donner libre cours à l'intuition et à l'imagination qui sont trop souvent reléguées à un second plan. D'ailleurs, l'imagination en tant que représentation et vision du monde joue un rôle fondamental dans l'œuvre de Camus, car il donne à « l'homme absurde » un visage plus chaleureux à ce monde hostile où il est assujéti au temps et à l'espace. Ainsi, l'œuvre en tant que manifestation tangible du génie humain marque autant la vie de son créateur que celle à qui elle est destinée, car elle permet de réaliser combien « le corps, la tendresse, la création, l'action, la noblesse humaine » sont les seuls à pouvoir faire sens dans un monde insensé. (MS, p.77)

« Dans le temps du raisonnement absurde, la création suit l'indifférence et la découverte » et « marque le point d'où les passions absurdes s'élancent, et où le raisonnement s'arrête ». (MS, p.132) L'indifférence représente la maîtrise de soi, l'appréciation exacte des limites du vrai, la juste mesure, la force et constitue une forme d'ascèse, tout comme la création d'une œuvre d'art³⁷. En se référant à Grenier et à l'Inde, lorsque Camus parle de l'indifférence des œuvres, il reconnaît également que la cohérence entre la pensée, la parole et les actes est fondamentale, car c'est elle qui donne à la méthode d'analyse toute sa rigueur et autorise par le fait même la critique de la raison elle-même. L'important pour Camus est donc de parvenir à cette forme de lucidité propice qui autorise l'intuition à reprendre sa place et permet de questionner ce qui n'est que simple apparence.

³⁷ « De toutes les écoles de la patience et de la lucidité, la création est la plus efficace. Elle est aussi le bouleversant témoignage de la seule dignité de l'homme : la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile. Elle demande un effort quotidien, la maîtrise de soi, l'appréciation exacte des limites du vrai, la mesure et la force. Elle constitue une ascèse. Tout cela « pour rien », pour répéter et piétiner. » (MS 156)

Entre Nisargadatta Maharaj qui considère que tout est illusion et Camus qui croit, au contraire, que le monde phénoménal est bien réel, il existe peut-être un monde de différence, mais la sensibilité de l'un peut mener parfois à l'intuition de l'autre car tout est question de degré. Cependant, puisque Nisargadatta Maharaj appréhende le monde d'un point de vue métaphysique et religieux fort différent de celui de Camus, il faut reconnaître que les penseurs du *Vedanta* poussent leur analyse dans des retranchements que le philosophe de l'absurde refuse de franchir. Partant de sa propre expérience, Nisargadatta Maharaj souligne, dans ses entretiens, que toute idée enchaîne et ajoute à l'égard de ses disciples : « Une fois que vous aurez compris que la connaissance n'existe pas, qu'elle n'est qu'ignorance, vous serez au niveau qu'il faut. » (NM, p.552) C'est-à-dire au-delà du mental. Si la raison peut mener à l'intuition « supra noétique » dont parle Chenet dans un texte sur la philosophie indienne, il faut cependant admettre que « dans l'Inde, la dialectique ne se justifie que par l'affirmation d'une Réalité qui la dépasse ». (1998a, p.557)

Selon les penseurs indiens de cette école, cette contradiction s'explique par la polarisation dialectique de l'être et du non-être puisque l'Inde n'étant pas platonicienne, « elle n'instaure pas une coupure entre la sensible et l'intelligible à la manière de la pensée grecque ». La grande coupure pour elle passe plutôt entre toute forme de connaissance différenciée, qu'elle soit d'ordre sensible ou intelligible, et la connaissance intuitive, immédiate, simple, indifférenciée, « sans construction » (*nirvikalpaka*) ». (Chenet, 1998b, p.1302) Ainsi, Camus s'écarte de Grenier et de l'hindouisme qui postulent que « toute démarche visant le 'Tout autre' n'est en fait que l'affinité et la similitude de l'être et du néant, dès lors que la visée de l'Absolu obéit à la réversibilité superlative du vide et du plein absolus [...] comme si c'était en effleurant le néant que l'on atteint la plénitude de l'être ». (Chenet, 1998b, p.1304-1305)

Même si, dans sa critique de la dialectique de la raison, Camus semble privilégier la voie de l'expérience à celle de l'intellect et de la connaissance, il ne cherche pas à évacuer le monde sensible pour lui substituer une Réalité qui le dépasse. En effet, ce qui ressort du *Mythe de Sisyphe*, est que seul ce qui ne peut être nié dans les limites de la condition humaine mérite d'être retenu par « l'homme absurde ». En conséquence, il ne peut y avoir réversibilité du vide et du plein car il est impossible de concilier appétit d'absolu et unité avec « l'irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable ». (MS, p.75)

3.2.3 Indifférence et connaissance de soi

Parce que Camus ne se situe pas au-delà du mental et reste dans les limites d'une dialectique de la raison utile mais imparfaite, selon lui, « le 'connais-toi toi-même' de Socrate a autant de valeur que le 'sois vertueux' de nos confessionnaux. Ils révèlent une nostalgie en même temps qu'une ignorance » et note que ce sont « des jeux stériles sur de grands sujets. Ils ne sont légitimes que dans la mesure exacte où ils sont approximatifs ». (MS, p.36) En effet, puisque l'homme sera toujours étranger à lui-même, il lui semble qu'entre la certitude qu'il a de son existence et le contenu qu'il « essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé ». (MS, p.36) Pour lui, prophètes et philosophes n'ont qu'un seul objectif qui est d'aliéner le moi :

Mais Dieu n'est qu'une des aliénations du moi, ou plus exactement de ce que je suis. Socrate, Jésus, Descartes, Hegel, tous les prophètes et les philosophes, n'ont jamais fait qu'inventer de nouvelles manières d'aliéner ce que je suis, ce moi que Stirner tient à distinguer du Moi absolu de Fichte en le réduisant à ce qu'il a de plus particulier et de plus fugitif. « Les noms ne le nomment pas », il est l'Unique. (HR, p.88)

À cet égard, Camus demeure fidèle à lui-même puisque dès 1937 il note dans ses carnets qu'il n'y a qu'une question : « [...] savoir ce qu'on vaut. Mais pour ça, il faut laisser Socrate de côté. Pour se connaître, il faut agir, ce qui ne veut pas dire qu'on

puisse se définir. Le culte du moi ! Laissez-moi rire. Quel moi et quelle personnalité ? » (CI, p 61) Pour Camus, la question de la valeur de l'homme prévaut sur celle de la connaissance de soi dans la mesure où l'engagement social a plus de valeur que l'introspection.

Pour les philosophes indiens, la question du « Qui suis-je » est également fondamentale, mais elle n'a pas la même résonnance que pour Socrate. La connaissance de soi signifie plutôt « Conscience du Soi éternel » et désigne l'identité ultime de l'être qui est *brahman*. Ici, le Soi se distingue du soi car il n'a rien à voir avec le moi ou l'esprit qui, par nature, est instable et changeant car il se situe au-delà de l'ego. Dans le *Vedanta*, le Soi est celui qui observe et est assimilé à la Pure Conscience (*cit*) qui, en tant que réalité supra mentale, est un témoin indépendant des changements produits par l'esprit et : « le comprendre vraiment, c'est se libérer et 'se' libérer, aussi bien des activités de la pensée, appelées aussi mentales à cause du rôle majeur qu'y joue l'organe de la pensée (*manas*), que des apparences du moi ». (Ballanfat, p.10) Totalement immuable, calme et silencieuse, la Pure Conscience (*awareness*) se distingue de la conscience (*consciousness*) qui est relative à son contenu et qui est donc par définition partielle, multiple et changeante.

Dans une telle perspective, ce désir de se connaître soi-même de façon cartésienne n'est rien d'autre que le reflet d'une connaissance discriminante qui donne du monde une vision limitée et déformée du Réel puisque le monde est une structure mentale et que le temps, l'espace, le bien et le mal ne sont rien d'autres que le produit d'un esprit changeant en perpétuel mouvance. Duelle et subjective, notre conception de la réalité forge peut-être les liens sociétaux mais, du point de vue de l'Absolu, elle emprisonne et conditionne. Dans cette perspective, le « connais-toi toi-même » socratique n'est rien d'autre qu'un concept fondé sur le rapport de l'esprit avec la réalité qui, en tant que phénomène perceptuel ou conceptuel, repose sur une vision dualiste du monde qui relève uniquement de l'ignorance métaphysique (*avidya*). À cet égard, il faut

comprendre que le monde sensible n'est en réalité que le reflet d'un « non-savoir » qui fait en sorte que la conscience pure (le Soi) est recouverte par des obscurcissements successifs qui font croire à l'homme que le monde est multiple, instable et impermanent. C'est de cette conception erronée de l'univers que naît la souffrance, car l'*avidya* :

Liée au désir, elle est *ipso facto* liée aussi à la souffrance (*duhkha*) : non seulement parce qu'il y a incompatibilité entre la revendication de l'ego, de tout ego, à être aimé, admiré, protégé, etc. [...] et un ordre du monde qui ignorant cette revendication, ne peut au mieux satisfaire qu'en passant, mais aussi parce que le désir, en tant qu'arrachement arbitraire, irraisonné, à la béatitude immanente du Soi, est déjà en lui-même une contradiction vécue et une souffrance. (Hulin, 1994, p.13)

Ainsi, dans la *Chândogya Upanishad*, la question du « Qui suis-je ? » est résolue par l'équation « Tu es Cela » (*Tat Tvam asi*) qui indique qu'il y a identité du Soi et de la Divinité. (Frédéric, 1987, p.1059) Et Kurt Friedrichs précise que le terme « Cela » désigne exclusivement *brahman*, l'Absolu, l'Éternel et l'Immuable. (Friedrichs et al., 1989, p.580) Dans cette perspective, la connaissance du soi ne vaut que dans la mesure où elle réfère à la conscience du Soi éternel. Antérieur au monde, au corps ou à l'esprit, le Soi s'ouvre sur des potentialités infinies et sur cet univers où tout apparaît et tout disparaît car « Je contiens tout, rien ne me contient. » (NM, p.) Conscient de la conscience, le Soi en étant identique au *brahman*, principe à la fois immanent et transcendant, fait en sorte que de le connaître c'est le devenir. Délivré de tous les liens terrestres le *Jivanmukta* redevient donc l'Absolu immuable et éternel qu'il a toujours été et la Réalité suprême, la source divine du tout, le pouvoir universel et la manifestation du monde.

En conséquence, le Soi est donc sans attribut (*nirguna-brahman*), et ne peut être décrit par des mots. Tout au plus, peut-on le pressentir et en avoir une intuition par une démarche apophasique (*neti-neti*) qui fait dire à Shankara dans son *Hymne à Shiva* : « Je ne suis ni le mental, ni l'intellect, ni les émotions, ni l'ego, ni ce qui

mange, ni ce qui est mangé : Je n'ai d'autres formes que la conscience et la béatitude, je suis Shiva, je suis Shiva. ». Ainsi, la formule « ni ceci, ni cela », qui vient de la *Brihadaranyaka Upanishad* favorise une approche de l'Absolu qui reflète l'indicibilité du Divin puisque *neti-neti* évoque l'incommunicabilité du Divin, qui ne peut être caractérisé qu'en niant qu'il ait aucune propriété particulière.

Dans cette perspective, il appert que l'introspection, en tant que méthode qui permet de jeter un regard attentif sur la nature réelle du monde, joue un rôle primordial dans la philosophie du *Vedanta*. Pour Nisargadatta Maharaj, le « Qui suis-je ? » est la question fondamentale de toute psychologie et de toute philosophie. (NM, p.338) Ses entretiens tournent exclusivement autour de cette question et sur le sens qu'il faut donner au « Je suis ». Cependant, bien que cette question n'ait pas de réponse puisque « aucune expérience ne peut y répondre car le Soi est au-delà de l'expérience », (NM, p.151) Nisargadatta Maharaj recommande de se tourner vers l'intérieur à la recherche du « qui suis-je ? » ou de fixer l'attention sur « je suis ». (NM, p.40) Malgré les limites du connais-toi toi-même, le fait de se concentrer sur cette question et sur le fonctionnement du corps et de l'esprit permet de dépasser ce stade pour parvenir enfin au Soi.

Pour ce faire, le maître suggère de retourner au « je suis » tant et aussi longtemps que le disciple n'a pas réalisé qu'il se situe en dehors des limites du connu qu'il s'était lui-même fixé. Là où rien n'existe, il n'y a plus de limitation imposée par l'ego : « La causalité, même comme concept, ne s'applique pas au chaos. » (NM, p.23) Ainsi, la question demeure d'une importance capitale pour autant que l'homme doit lui-même s'accepter avant d'accepter l'Absolu, et ce, en dépit de la douleur que peut causer une telle introspection. À cet égard Nisargadatta Maharaj instruit un de ses disciples en ces termes :

Le silence vous aide. Regardez-vous dans un silence total, ne faites pas d'inventaire. Regardez l'être que vous croyez être et souvenez-vous – vous n'êtes

pas ce que vous voyez. « Je ne suis pas cela, que suis-je », voilà la démarche de l'examen de soi. Il n'y a pas d'autres moyens en vue de la libération, tous les autres retardent. Rejetez avec résolution tout ce que vous n'êtes pas jusqu'à ce que le vrai émerge dans son glorieux néant, dans sa nature de n'être pas une chose. (NM, p.553)

Ainsi donc, pour Nisargadatta Maharaj, l'esprit, le corps et la multitude de formes qui nous entourent sont tous constitués des mêmes cinq éléments transitoires, lesquels sont en perpétuel changement. Gouverné par la loi de la causalité, tout ici bas est donc assujéti aux lois de l'impermanence, à la vie et à la mort. Bien entendu, l'esprit et les sens ont leur utilité car ils sont les seuls outils à la disposition de l'homme pour appréhender le monde qui l'entoure à condition de reconnaître leur limite. En tant que catégories mentales, le temps, l'espace, le bien et le mal ne sont rien d'autres que le produit d'un esprit changeant en perpétuel mouvance. À cet égard, ce désir de se connaître soi-même de façon cartésienne, n'est rien d'autre que le reflet de cette connaissance discriminante qui donne du monde une vision limitée et déformée du Réel. Duelle et subjective, cette conception du monde forge les liens sociétaux, emprisonne et conditionne chacun des individus.

Et puisque le monde est une structure mentale, la question du qui suis-je est d'autant plus fondamentale qu'elle ne peut se poser d'un point de vue intellectuel. Tout au long de ses entretiens, Nisargadatta Maharaj cherche à démontrer que le « Je suis » n'a rien à voir avec le ceci ou le cela qui ne sont que des inférences inutiles. Pour lui, « Je ne suis ni le mental, ni l'intellect, ni les émotions, ni l'ego », car l'expérience ultime du Soi ne peut référer de quelque manière que ce soit à l'esprit. Le Soi, en tant que dénominateur commun à toutes expériences, se trouve hors du champ du mental et est immuable, éternel et consiste à être conscient de la conscience. Sans attribut, on ne peut le décrire, tout au plus on peut savoir ce qu'il n'est pas par une démarche apophatique qui s'ouvre sur des potentialités infinies et sur un éternel présent.

Antérieur au monde, au corps ou à l'esprit, le Soi est cette sphère où tout apparaît et tout disparaît : « Je contiens tout, rien ne me contient. » (NM, p.75)

Pour Nisargadatta Maharaj, le Soi ou *atman* est identique au *brahman* qui est l'Absolu immuable et éternel, la Réalité suprême, la source divine du tout, le pouvoir universel et la manifestation du monde. Ainsi, la sensation du « je suis », bien qu'elle soit discontinue, est utile mais n'est qu'une indication, un chemin qui mène à l'intuition et à l'expérience du Soi. Après avoir atteint l'inimaginable, le besoin du « je suis » est dépassé et l'homme libéré n'a plus besoin de chercher à se définir en tant que tel car, devenu conscient de son état naturel, il se situe dorénavant au-delà du mental et des mots et réalise son infinie potentialité :

Tout ce dont vous avez besoin, c'est de vous débarrasser de la tendance de vous définir. Toutes les définitions ne s'appliquent qu'au corps et à ses expressions. Une fois l'obsession du corps disparue vous retournerez spontanément et sans effort à votre état naturel. (NM, p.17)

Fondamentalement religieuse, cette démarche inspirée par la *Chândogya Upanishad*, se résume parfois par cette citation célèbre de Nisargadatta Maharaj : « *We do not explain the world, we explain it away* », puisque l'important n'est pas d'expliquer le monde mais plutôt de le dépasser car, en Inde, le projet philosophique :

[...] a une visée existentielle et concrète, de l'éradication de la souffrance, et l'aspiration à la délivrance : postulant la valeur libératrice de la connaissance, la philosophie indienne y fut davantage que la simple propédeutique d'une doctrine de salut, elle y fut intrinsèquement une sotériologie, comme l'atteste assez le nom de *moksa-sastra* que lui donnent les philosophes indiens. Au demeurant, l'Inde n'a point délimité le champ spécifique du « philosophique » par rapport au domaine religieux *stricto sensu*. (Chenet, 1998b, p.1300)

Ainsi, cet aphorisme de Nisargadatta Maharaj résume bien le point de vue védantique qui est en lui-même diamétralement opposé à celui de Camus qui cherche à s'expliquer le monde dans les limites de sa relativité. À cet égard, on a pu constater que Nisargadatta Maharaj appréhende le monde d'un point de vue métaphysique et

religieux, fort différent de celui de Camus qui, tout en conservant un sens du sacré intense, considère que la croyance en Dieu constitue une entrave à la liberté. En fait, selon les penseurs du *Vedanta*, ce que Camus perçoit comme étant absurde, n'est en fait que le fruit d'une perception erronée de la réalité qui vient de l'ignorance métaphysique.

Pour Camus, l'absurde sert d'assise à sa philosophie tandis que pour Nisargadatta Maharaj, la question de l'absurde ne se pose plus puisqu'il est possible de transcender cette vision dualiste du monde par la pratique de la méditation qui permet de saisir la nature véritable de l'esprit. Pour le premier, il ne s'agit pas de proposer une méthode pour enrayer la douleur tandis que pour le second, sa démarche est axée exclusivement sur la recherche des causes de la souffrance et les moyens de l'éradiquer. Ainsi donc, puisqu'il existe de grandes différences entre les deux façons de concevoir le monde, on peut quand même expliquer cet engouement indien pour l'œuvre de Camus par ce besoin sincère qu'a cet auteur de s'interroger sur la vie et le monde. Et ainsi d'analyser la condition humaine. C'est par son non-dogmatisme, sa recherche de la vérité et par l'analyse des préoccupations existentielles de l'homme moderne que Camus touche le cœur de plusieurs Indiens.

CONCLUSION

En conclusion, on peut donc dire que le choix de référer à la philosophie indienne pour mieux appréhender l'œuvre d'Albert Camus nous a permis de mieux comprendre et de souligner les similitudes et les différences entre la notion « d'indifférence clairvoyante » et celle de « détachement affectueux », mais également nous a permis de mieux saisir l'engouement de certains auteurs hindous pour un écrivain occidental.

Nous avons vu que Sharad Chandra a souligné à plusieurs reprises qu'il est possible de faire plusieurs recoupements entre philosophie de l'Inde et d'Occident. À cet effet, elle note au passage que, dès 1894, Max Müller avait remarqué l'analogie frappante existant entre *Vedanta* et philosophie européenne et noté qu'un « merveilleux accord » unit les doctrines fondamentales des *Upanishad* et les idées de Parménide, Platon, saint Thomas d'Aquin, Kant et Schopenhauer.

Quant au courant existentialiste popularisé en France dans les années trente, Chandra explique que « tant les chercheurs occidentaux que les universitaires indiens ont noté les ressemblances qui existent entre la philosophie indienne et ce courant de pensée, en France ». (SC, p.40) Dès 1958, le D^r Sarvepalli Radhakrishnan note dans son *Histoire de la philosophie* que « l'existentialisme est un nom nouveau pour qualifier une méthode ancienne ». (SC, p.40) Par la suite, Guru Dutt (1960) et Haridas Chaudhuri (1962) démontrent à leur tour combien l'existentialisme se rapproche de la pensée indienne³⁸.

³⁸ Voir la bibliographie détaillée de Chandra dont : Sarvepalli Radhakrishnan. 1940. *Eastern religions and western thought*. London: Oxford U.P., 396p. ; Haridas Chaudhuri. 1962. *Existentialism and Vedanta*, Philosophy East and West, Vol.12, N°1, p.3 à 17; Guru Dutt.1960. K., *Existentialism and*

François Chenet explique, dans son article sur la philosophie indienne, que la plupart des philosophes indiens contemporains ont été formés :

À l'école de la philosophie analytique anglo-américaine et/ou des courants dits « continentaux » comme la phénoménologie et l'existentialisme : parmi ces derniers, certains férus du style d'interrogation propre à ces courants occidentaux, préfèrent ignorer la tradition philosophique indienne, tandis que d'autres formés dans les deux traditions, pensent et écrivent parfois dans une perspective comparatiste si bien que, reformulant les problématiques de la tradition indienne dans un langage occidental, ils réussissent alors à synthétiser le meilleur des traditions philosophiques indienne et occidentale. (2005b, p.536)

Dans leur comparaison du *Vedanta* et de Camus, Chandra et Nityabodhananda situent ce dernier par rapport au courant existentialiste auquel ils consacrent tous deux quelques pages. Malgré le fait que Camus se soit lui-même dissocié de ce mouvement, il n'est pas erroné de l'analyser dans un tel contexte puisque, comme Adolino Braz le souligne dans son article consacré à l'absurde camusien et à l'existentialisme (p.1-8), il est possible de l'associer à un autre type d'existentialisme qui n'a rien à voir avec l'existentialisme chrétien de Kierkegaard qui choisit de faire le « saut » en Dieu, ni avec l'existentialisme athée de Sartre pour qui la liberté individuelle est absolue et radicale dans la mesure où il ne peut exister quelque forme de déterminisme qui entrave la progression de l'homme dans son cheminement, pas plus qu'il n'existe une nature humaine qui constitue l'essence même de l'être humain.

Dans la mesure où l'existentialisme constitue une méthode pour apprendre à voir le monde autrement, en s'appuyant sur une pensée non essentialiste pour privilégier une vision matérialiste du monde où l'existence précède l'essence, Camus s'inscrit tout à fait dans cette tradition. Cela est d'autant plus vrai, selon nous, que l'existentialisme se réclame de penseurs venus de courants philosophiques des plus diversifiés qui englobent autant des philosophes religieux comme Pascal, Kierkegaard, Jaspers ou

Indian thought. New York: Philosophical Library, 92p. ; Margaret-Lenore Willey. 195? *Existentialism: suspension bridge to Indian thought*. Santinketan, India, Visvabharati Quaterly, Vol. 28, N° 1-2, 41p.

Marcel, qu'athées comme Nietzsche et Sartre ou agnostiques comme Heidegger. Aussi différents les uns des autres, ces théoriciens ont cependant en commun le fait qu'ils fondent leur analyse de la condition humaine sur l'individu uniquement et sur son existence individuelle. L'accent est ainsi mis sur la liberté de choisir sa propre vie et sur l'importance capitale de l'engagement personnel face à la recherche du bien et de la vérité.

Comme nous l'avons vu au cours de cette analyse, il est fondamental pour Camus de se définir à travers sa propre existence et de chercher une nouvelle voie qui permet à « l'homme absurde » de trouver comment mener sa vie alors qu'il est contraint d'abdiquer sa croyance en Dieu au nom de la raison, et que la morale religieuse ne peut donc plus servir à établir les balises qui régissent la rectitude de l'acte en lui-même. En l'absence de la possibilité de trouver une signification ultime à la vie ou de faire appel à l'idée de transcendance qui lui donne un sens supra-humain, la vie est peut-être absurde mais elle impose à l'homme des limites qui lui donne une valeur inestimable sur laquelle Camus fonde sa philosophie.

En tentant de définir une méthode pour accéder à la vérité, Camus cherche à sortir des catégories pour voir le monde par-delà le bien et le mal. Et comme il le mentionnait dans la préface de la réédition des *Îles* de Grenier en 1959, il a appris de son maître et ami à sentir avant de penser, et cette intuition est d'autant plus fondamentale pour lui qu'elle lui a servi de base à l'élaboration même de son approche. L'éthique de l'indifférence et du doute de Grenier vient se mêler à l'intuition primordiale pour donner naissance à cette forme de clairvoyance tant prisée par Camus. Par le jeu d'une constante alternance, il cherche une voie mitoyenne à travers l'exploitation des oppositions comme celle de la victime et du bourreau, de la révolte et de la révolution, de l'unité et de la totalité et même par certains livres en particulier, comme *L'Envers et l'endroit* et *L'Exil et le royaume*, car pour lui : « Il n'y a pas de soleil sans ombre, et il faut connaître la nuit. » (MS, p.167)

Cherchant la juste mesure à travers la révolte, Camus, à la fin de sa vie, commence à élaborer dans son œuvre *L'Homme révolté*, « la pensée de midi » qui constitue une ébauche du *Mythe de Némésis* qui doit succéder au *Mythe de Sisyphe* et à celui de Prométhée. Pour Camus, la notion de mesure n'est pas synonyme de modération mais plutôt de tension entre deux opposés, et ce, afin de trouver une valeur médiatrice pour comprendre les deux extrêmes. À travers la réconciliation de « l'homme absurde » avec la nature humaine et l'amour, Camus revient à cette forme d'indifférence clairvoyante qui donne au raisonnement toute sa profondeur. Ainsi, le raisonnement absurde s'inspire toujours de cette méthode empruntée jadis à Grenier et qui se cristallise autour des notions de choix et de liberté, de doute et d'indifférence afin de permettre à « l'homme absurde » d'explorer des chemins inconnus qui lui donne la possibilité de s'épanouir pleinement par son détachement intellectuel tout en se fixant cependant certaines limites afin de ne pas sombrer dans un relativisme pur et dur. En effet, cette liberté de pensée a pour but de démontrer que le dogmatisme n'a pas sa place en philosophie et, dans un tel contexte, elle autorise « l'homme absurde » à non seulement se méfier de tout système de pensée mais également à reconnaître par le fait même la valeur de la raison pour analyser sa propre condition.

Par son discours, Camus reconnaît que le problème de l'homme moderne est qu'il a perdu tous ses repères quotidiens et que la raison et la science sont impuissantes à résoudre les questions les plus importantes de l'existence. De plus, comme nous avons pu le constater antérieurement, Camus ne cherche pas à élucider des questions métaphysiques comme celle de l'existence de Dieu ou celles de l'origine de l'Univers, pas plus qu'il ne propose de voie pour mettre un terme à la souffrance. Concerné par des questions philosophiques, morales et politiques, Camus se penche sur la notion de dignité humaine à travers l'étude du mal et de l'éthique, tout en insistant bien sûr sur les valeurs qui doivent animer « l'homme absurde » qui sont la solidarité, la liberté, la justice, le bonheur et l'amour. Par sa réflexion, Camus trace non seulement les frontières entre sujet connaissant et objet de connaissance, mais

démontre également les conséquences du choix de fonder son raisonnement sur une vérité relative d'ordre purement conventionnelle et mondaine. En dépit des limites que lui impose l'absurde, il privilégie cette voie malgré le fait qu'elle soit nécessairement liée à l'expérimentation et à l'éphémère, à l'intermittent, au transitoire et à l'impermanent.

Pour Camus, il ne s'agit pas de changer le monde mais bien plutôt de changer la vie. À cet égard, lorsqu'il met l'emphasis sur l'étrangeté, le « désenchantement du monde », et l'aliénation de l'homme, Camus touche non seulement les lecteurs d'ici mais également les penseurs indiens qui ont de tout temps cherché à comprendre les mécanismes psychologiques du conditionnement social pour ainsi éradiquer la souffrance. Il nous faut se rappeler que les enseignements de Nisargadatta Maharaj reposent exclusivement sur l'analyse de ce processus pour arriver à le dépasser et à « mourir à la vie » mondaine. Le détachement affectueux dont parle Nisargadatta Maharaj pourrait être assimilé à l'indifférence clairvoyante de Camus, mais cette dernière n'est qu'une étape à franchir pour atteindre la délivrance. En effet, le détachement relève d'une structure purement initiatique par laquelle le sujet cherche à dépasser le monde phénoménal et impermanent et implique donc une forme de détachement de la matière en général. Ici, le but est d'abolir totalement toute dualité entre la matière et l'esprit, le corps et l'âme, le monde et Dieu.

En pratique, ceci s'explique par le fait que, pour un penseur du *Vedanta*, la montée du rationalisme et du matérialisme ainsi que l'emphasis mise sur le sociopolitique et sur l'économie sont des facteurs qui ont contribué à isoler l'homme tout en le confortant dans l'illusion d'un bonheur extérieur à lui-même où le sentiment d'avoir est plus important que celui d'être. Réduit à se fondre dans la masse, il a oublié ou a choisi d'ignorer sa véritable nature et sa valeur intrinsèque. Pour Chaudhuri, c'est en perdant le sens ontologique de sa relation avec l'Absolu que l'homme a été réduit à l'aliénation, car il a oublié que tout est *brahman*. À cet égard, le problème même de

l'aliénation de l'homme est un problème d'ignorance métaphysique, comme le souligne Nithyabodhanda dans son essai consacré à Camus et à la *maya* dans le *Vedanta*. Ainsi, il explique que c'est par la croyance erronée qu'il est une entité séparée du reste de l'humanité que l'homme élève autour de lui une prison qui l'isole de l'Univers. À cet égard, Camus a compris très tôt que le salut de l'homme repose sur la solidarité humaine et sur les liens établis entre eux et choisit de dénoncer toutes les atrocités commises au nom de l'humanité. Farouchement opposé à la violence, Camus dénonce les abus commis à son époque à maintes reprises et signe un éditorial dans *L'Express*, en décembre 1955, sur la non-violence et Gandhi qu'il considère d'ailleurs comme « le plus grand homme de notre histoire ». (Guérin, 2009, p.341)

Cependant, en dépit des causes profondes du mal existentiel, Camus choisit de se dissocier de Grenier et des penseurs indiens pour privilégier l'engagement social, car il croit sincèrement que l'action est inconciliable avec la contemplation. Pour lui, la lutte est le contraire du renoncement car, dit-il : « À ce tournant, je ne puis concevoir qu'une métaphysique sceptique aille s'allier à une morale du renoncement. » (MS, p.80) Ainsi, Camus semble avoir pressenti que les conséquences de la délivrance spirituelle pourraient l'isoler de son objectif ultime qui est la révolte. Il n'a certainement pas tort, car l'union avec l'Absolu mène à une conception de l'univers qui pourrait être diamétralement opposée à la philosophie de l'absurde puisque, comme l'écrivait Chenet dans son étude sur la philosophie indienne : « Le mal n'existe que pour des individus aveuglés, et il doit être attribué à leur maîtrise résultant de la nescience, sur leur vraie nature et sur la vraie nature des choses. » (1998a, p.550)

Dans ce contexte, il faut donc souligner en terminant qu'à la confluence du *Mythe de Sisyphe* et de *L'Homme révolté*, Camus fait du refus un acte d'affirmation inspiré du *cogito* de Descartes et développe l'intuition du *Je me révolte, donc nous sommes*. (HR, p.135) Ainsi, « dans l'ordre de l'expérience humaine, la révolte a le même sens

que le *cogito* dans l'ordre de la pensée ». (RR, 1945, p 13) C'est-à-dire que, par la révolte, « l'homme absurde » affirme l'existence d'une valeur qui le transcende qui est la nature humaine sur laquelle il fonde son éthique. En effet, cette notion revêt un caractère de première importance car la révolte vaut la peine dans la mesure où il y a quelque chose de « permanent » à préserver. (HR, p.30)

À cet égard, c'est l'affrontement avec le réel qui confirme le passage de la révolte solitaire à la révolte solidaire avec le reste de l'humanité. Ainsi donc, le doute cartésien est utile car il permet à « l'homme absurde » de remettre en question les fausses certitudes puisqu'il « comprend en lui-même le principe de son dépassement (plus le doute sera radical, plus la certitude qui s'en suivra sera certaine), l'absurde comprend en lui-même le principe de son dépassement ». (Corbic, 2003a, p.45) À la lecture de ces derniers écrits, on constate qu'avec le temps Camus ne cherche pas à échapper à son raisonnement sur l'absurde et qu'il est cohérent avec lui-même jusqu'au bout alors qu'il reconnaît les limites du *cogito* de Descartes, tout en s'en remettant à lui pour fonder sa philosophie de la révolte.

Dans cette perspective, ajoutons qu'il serait intéressant de se pencher ultérieurement sur l'analyse du *cogito* de Descartes et sur le *cogito* védantique dont parlent Hulin, Chenet, Friedrichs et Chaudhuri dans leurs travaux respectifs³⁹. Ainsi, une étude de terrain sur la question permettrait d'entrer en contact avec les intellectuels indiens qui se sont penchés sur l'analyse de l'œuvre de Camus et ont fait un rapprochement entre les deux cultures mais, pour l'instant, comme toute bonne chose a une fin, il nous faut admettre que cette recherche fut des plus passionnantes malgré les limites inhérentes à la rédaction d'un mémoire de maîtrise. En espérant cependant que celui-ci a su

³⁹ À ce sujet, voici les références consultées : Michel Hulin, *L'ignorance métaphysique*, p.78 ; François Chenet, *La Philosophie indienne contemporaine*, p.546 et Kurt Friedrichs dans le *Dictionnaire de la sagesse orientale*, p.116 ; Haridas Chaudhuri, *Existentialism and Vedanta*, Philosophy East and West, 1962, Vol.12, N°.1, p.11

stimulé la curiosité des chercheurs sur la question, nous leur souhaitons le meilleur succès possible dans leur entreprise.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Camus, Albert. 1942. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris : Éd. Folio Essais, 187p.

-----, 1947. *La Peste*. Paris : Éd. Gallimard, 247p.

-----, 1950. *Actuelle I Écrits politiques, (Chroniques 1944-1948)*. Paris : Éd. Folio, 219p.

-----, 1951. *L'Homme révolté*. Paris : Éd. Folio Essais, 382p.

-----, 1956. *La Chute*. Paris : Éd. Folio, 153p.

-----, 1957. *L'Exil et le royaume*. Paris : Éd. Gallimard, 173p.

-----, 1958. *L'Envers et l'endroit*. Paris : Éd. Gallimard, 127p.

-----, 1958. *Caligula*. Paris : Éd. Gallimard, 254p.

-----, 1958. *Discours de Suède*. Paris : Éd. Gallimard, 85p.

-----, 1959. *Noces, suivi de L'été*. Paris : Éd. Folio, 190p.

-----, 1962, *Carnets I (mai 1935-février 1942)*, Paris : Éd. Gallimard, 252p.

- , 1964. *Carnets II* (janvier 1942-mars 1951). Paris : Éd. Gallimard, 350p.
- , 1971. *Cahiers Albert Camus 1. La mort heureuse*. Paris : Éd. Gallimard, 233p.
- , 1972. *Lettres à un ami allemand*. Paris : Éd. Folio, 78p.
- , 1973. *Cahiers Albert Camus 2. Écrits de jeunesse*. Paris : Éd. Gallimard, 304p.
- , 1989. *Carnets III* (mars 1951-décembre 1959). Paris. Éd. Gallimard, 303p.
- , 1996. *L'Étranger*. Paris : Éd. Folio Plus, 173p.
- , 1994. *Le Premier homme*. Paris : Éd. Folio, 380p.
- Nisargadatta, Maharaj. 1982. *Je suis*. Paris : Éd. Les Deux océans, 576p.

Sources secondaires

- André, Jacques. 2009. « Les Instants privilégiés, Jean Grenier ». Dans : *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Éd. Robert Laffont, Collection Bouquins, 974p.
- Angot, Michel. 2001. *L'Inde classique*. Paris : Société d'édition Les Belles Lettres, 297p.
- , 2010. « Le Vedanta, l'absolu non-duel ». Dans : *Le monde des Religions*, 20 clés pour comprendre l'hindouisme, Hors-série no 12, p.38.
- Astier, Alexandre. 2007. *Comprendre l'hindouisme*. Paris : Éd. Éditeur Eyrolles, 222p.
- Aurobindo, Ghose. 1976. *De la Grèce à l'Inde*. Paris : Éd. Albin Michel, 174p.

- Baishanski, Jacqueline. 1998. « Un nouvel évangile? L'Étranger et l'Orient dans la pensée d'Albert Camus ». USA, Dept. of Philosophy in the Graduate School of the Ohio State University, 348p.
- Ballanfât, Marc. 2002. *Introduction aux philosophies de l'Inde*. Paris : Éd. Ellipses, 79p.
- Bardin, Laurence. 1977. *L'analyse de contenu*. Paris : Éd. Presses universitaires de France, 291p.
- Bhagavad-Gîtâ*. 1995. Paris : Éd. Arléa, 167p.
- Biardeau, Madeleine. 1995. *L'Hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris : Flammarion, (collection Champs n° 96) 312p.
- Biermez, Jean. 1969. « Albert Camus et l'appel du Tao ». *Revue générale belge*, no 9, p. 55-65.
- Biès, Jean. 1974. *Littérature française et pensée hindoue, des origines à 1950*. Paris : Éd. Klincksiek, 681p.
- Bilimoria, P. 2003. «What is the "subaltern" of the comparative philosophy of religion? ». In: *Philosophy East and West*, 53(No. 3), p.340-366.
- Bloch-Michel, Jean. 1960. « Albert Camus et la nostalgie de l'innocence ». *Preuves*, no 110, « Albert Camus », p. 3-9.
- Bochenski, Joseph-M. 1962. *La philosophie contemporaine en Europe*. Paris : Éd. Payot, 217p.
- Boespflug, François et Françoise, Dunand. 1997. *Le comparatisme en histoire des religions*. Paris : Éd. Du Cerf, 455p.
- Braz, Adelino. 2006. « La conscience de l'absurdité chez Camus: l'héritage d'un autre existentialisme ». *Horizons philosophiques*, Vol.16, No.2, p.1-8.
- Bréhier, Émile. 1969. *Histoire de la philosophie*. Paris : PUF, 160p.

- Brisville, Jean-Claude. 1959. *Camus*. Paris : Éd. Gallimard, coll. La bibliothèque idéale, 297p.
- Brochier, Jean Jacques. 1979. *Albert Camus, philosophe pour classes terminales*. Paris: Éd. Balland, 177p.
- Brown, Michael. 1995. « *The myth of absurdity: A critical examination of Albert Camus, the Myth of Sisyphus from a Buddhist perspective* ». Halifax: Dept. of art in Saint Mary's University, 93p.
- Bugault, Guy. 1994. *L'Inde pense-t-elle ?*. Paris : PUF, 351p.
- Camus, Catherine. 2009. *Albert Camus: solitaire et solidaire*. Paris : Éd. Michel Lafon, 206p.
- Carter, J. 2004. « Comparison in the history of religions: reflections and critiques, Method & Theory ». In: *The Study of Religion*, Leiden: Koninklijke Brill NV, (16), p.3-11.
- Ceballos, Ananda. 2010. « La sagesse révélée ». Dans : *Le monde des Religions*, 20 clés pour comprendre l'hindouisme, Hors-série no 12, p.11.
- Chandra, Sharad. 1995. *Albert Camus et l'Inde*, Paris : Éd. Balland, 200p.
- Chaudhuri, Haridas. 1962. « Existentialism and Vedanta ». In: *Philosophy East and West*, Vol.12, No.1, p.3 à 17.
- Chenet, François. 1998a. « La Philosophie indienne contemporaine ». Dans *L'Encyclopédie philosophique universelle, II. Les notions philosophiques*, vol. 2, Paris : Éd. Presses universitaires de France, p.535-571.
- .1998b. « L'Inde et la Grèce ». Dans *L'Encyclopédie philosophique universelle, II. Les notions philosophiques*, vol. 2, Paris, Éd. Presses universitaires de France, pp.1288-1322.
- .2005. *Catégories de langue et catégories de pensée, en Inde et en occident*. Paris : Éd. L'Harmattan, 226p.

-----2005b. « Du sens de la philosophie comparée ». Dans *Philosophie comparée : Grèce, Inde, Chine*, Paris, Éd. Librairie philosophique J. Vrin, 187p.

Colette, Jacques. 1994. *L'existentialisme*. Paris : Éd. PUF, 127p.

Coomaraswami, Ananda K. 1949. *Hindouisme et bouddhisme*. Paris : Éd. Gallimard, 187p.

Corbani, Maithé. 2003. « Les ascètes hindous tapasvins ». Sous la direction de Anand Nayak, Suisse, 2003, 50p.

Corbic, Arnaud. 2002. *Camus et Bonhoeffer : rencontre de deux humanismes*, Genève : Éd. Labor et Fides, 103p.

-----2003a. *L'absurde, la révolte, l'amour*. Paris: Les éditions de l'atelier, 176p.

-----2003b. « L'humanisme athée de Camus ». *Études, Revue de culture contemporaine*, 2003/3, Tome 399, p.227-234.

-----2007. *Camus et l'homme sans Dieu*. Paris: Éd. du Cerf, 248p.

Coste, Didier. 2005. « Actualité du comparatisme indien ». Dans *Acta Fabula*, (Volume 6 numéro 1). En ligne : <http://www.fabula.org/revue/document773.php>, Consulté le : 2011-05-05.

Daniel, Jean. 2006. *Avec Camus*. Paris: Éd. Gallimard, 157p.

Droit, Roger-Pol. 1989. *L'oubli de l'Inde*. Paris : Éditions PUF, 244p.

-----1997. *Le culte du néant*. Paris : Éd. Du Seuil, 362p.

East, Bernard. 1984. *Albert Camus: ou L'homme à la recherche d'une morale*. Montréal : Éd. Bellarmin, 185p.

- Eliade, Mircea. 1954. *Le yoga*. Paris : Éd. Payot Classique, 434p.
- . 1962. *Patanjali et le yoga*. Paris : Éd. Du Seuil, Maîtres spirituels, 192p.
- Elman, Benjamin A. 1983. « Nietzsche and Buddhism ». In: *Journal of the History of Ideas*, Vol.44, No.4. (Oct.-Dec), p.671-686.
- Esnoul, Anne-Marie. 1972. *L'hindouisme*. Paris: Éd. Fayard/Denoël, 693p.
- Fouchet, Max-Pol. 1969. *Un jour, je m'en souviens*. Paris: Éd. Mercure de France, 236p.
- Frédéric, Louis. 1987. *Dictionnaire de la civilisation indienne*. Paris : Éd. Robert Laffont, Collection Bouquins, 1276p.
- Freidenreich, D. M. 2004. « Comparisons compared: a methodological survey of comparisons of religion from "A magic dwells" to "A magic still dwells" Method & Theory ». In: *The Study of Religion*, Leiden: Koninklijke Brill NV, (16), p.80-101.
- Friedrichs, Kurt et Ingrid, Fisher-Schreiber et al. 1989. *Dictionnaire de la sagesse orientale*, Paris : Éd. Robert Laffont, Collection Bouquins, 752p.
- Garfitt, J. S. T. 1983. *The work and thought of Jean Grenier*. London: Modern Humanities Research Association, 187p.
- Gelbiumi, Tuvia. 1970. « Samkhya and Sartre ». Dans: *Journal of Indian Philosophy*, (October), p.75-82.
- Girard, René. 1968. « Pour un nouveau procès de l'étranger ». *La revue des lettres modernes*. Albert Camus 1. Autour de l'Étranger, p.170-74.
- Grenier, Jean. 1938. *Essai sur l'esprit d'orthodoxie*. Paris : Éd. Gallimard, 201p.

- 1940. « Réflexions sur la pensée indienne ». Dans : *La Nouvelle revue française*, LIV p.247-254.
- 1941. *Le Choix, Entretiens sur le bon usage de la liberté*. Paris : Éd. P.U.F., 147p.
- 1968. *Albert Camus: Souvenirs*. Paris: Éd. Gallimard, 192p.
- 1971. *Les Îles*. Paris. Éd. Gallimard, 155p.
- 1973. *Réflexions sur quelques écrivains*. Paris : Éd. Gallimard, 153p.
- 1981. *Correspondance 1932-1960*. Paris : Éd. Gallimard, 280p.
- 1994. *Sur l'Inde*. Paris : Éd. Olivier Germain-Thomas. Coll. Hermes Cognac : Fata Morgana, 129p.
- Grenier, Roger. 1987. *Albert Camus, soleil et ombre*. Paris: Éd. Folio Gallimard, 410p.
- Guénon, René. 1946. *La crise du monde moderne*. Paris : Éditions Gallimard, 183p.
- 1991. *L'homme et son devenir selon le Vedanta*. Paris : Éd. Traditionnelles, 214p.
- Guérin, Jeanyves. 2009. *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Éd. Robert Laffont, Collection Bouquins, 974p.
- Guru Dutt, K. 1960. *Existentialism and Indian Thought*. New York: Philosophical Library, 92p.
- Herbert, Jean. 1941, « Védantisme et vie pratique, Message actuel de l'Inde ». Dans: *Les Cahiers du sud*, (juin-juillet), p.150-184.

- , 1976. *Réflexions sur la Bhagavad-Gîta*. Paris : Éd. Albin Michel, Spiritualités vivantes, 169p.
- Huet, Gérard. 1994-2011. « Sanskrit heritage dictionary ». En ligne : <http://sanskrit.india.fr/sanskrit.html>. Consulté le: 2011-12-17
- Hulin, Michel. 1978. *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'Ahamkara*. Paris : Ed. De Brocard, 376p.
- , 1993. *La Mystique sauvage*. Paris : Éd.P.U.F., 296p.
- , 1994. *L'ignorance métaphysique*. Paris : Éd. PUP, 126p.
- , 1996. « L'Inde comme lieu des figures de l'autre ». Dans *L'Inde inspiratrice, Réception de l'Inde en France et en Allemagne (XIXe-XXe siècles)*, sous la direction de Michel Hulin et Christine Maillard, P.19. Paris : Ed. Presses Universitaires de Strasbourg, 223p
- , 2001. *Shankara et la non-dualité*. Paris : Éd. Bayard, 296p.
- , 2008. *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ?* Paris : Éd. du Panama, 197p.
- Hummel, Reinhart. 1984. *Les Gourous*. Paris : Éd. Fides, 126p.
- Juschka, Darlene M. 2004. «Cane toads, taxonomies, boundaries, and the comparative study of religion, Method & Theory». In: *The Study of Religion*, Leiden: Koninklijke Brill NV, (16), p.12-23.
- Lebesque, Morvan. 1963. *Camus par lui-même*. Paris : Éd. Du Seuil, Écrivains de toujours, 187p.
- Lenzini, José. 2009. *Les derniers jours de la vie d'Albert Camus*. Paris : Éd. Actes Sud, 142p.

- Lottman, Herbert R. 1978. *Albert Camus*. Paris : Éd. Du Seuil, 687p.
- Marcaurelle, Roger. 1997. « L'hindouisme » Dans *Un monde de religions vol. 1, Les religions de l'Inde*, sous la direction de Mathieu Boisvert, pp. 7-49 Sainte-Foy : Éd. Presses de l'Université du Québec, 187p.
- Mathieu-Job. 2009. « Louis, Germain ». Dans : *Dictionnaire Albert Camus*. Paris: Éd. Robert Laffont, Collection Bouquins, 974p.
- Mayer, Jean-François. 1993. *Les nouvelles voies spirituelles: enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*. Paris : Éd. L'âge D'homme, 427p.
- McCutcheon, R., T. 2002. «Introduction: Richard King's orientalism and religion, Method & Theory. In: *The Study of Religion*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 14(2), p.231-233.
- Mélançon, Marcel J. 1976. *Albert Camus, Analyse de sa pensée*. Suisse : Les Éditions universitaire Fribourg, 279p.
- Modak, M.S. 1931. « Spinozistic Substance and Upanishadic: A Comparative Study». In: *Philosophy*, Vol.6, and No.24. (October), p.446-458.
- Oldmeadow, H. 2007. «The Comparative Study of Eastern and Western Metaphysics: A Perennialist Perspective». In: *Subject Collection Humanities, Social Sciences and Law*, 46(1), p. 49-64.
- Onfray, Michel. 2007. *La pensée de midi : archéologie d'une gauche libertaire*. Paris : Éd.Galilée, 106p.
- Onimus, Jean. 1965. *Camus, les écrivains devant Dieu*. Paris : Éd. Desclée de Brouwer, 139p.
- , 1979. *Camus face au mystère*. Paris : Éd. Desclée de Brouwer, 155p.
- Paranjpe, Anand,C. 1996. «Some basic psychological concepts from the intellectual Tradition of India». In : *Psychology Developing Societies*, p7-27

- Payette, Jean-François et Lawrence, Olivier. 2007. *Camus : nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*, Québec : Éd. Presses de l'Université du Québec, 149p.
- Pitou, Bernard. 1997. « La philosophie des *Upanishad* ». Dans *L'océan Indien au carrefour des mathématiques arabes chinoises, européennes et indiennes*. P.9 <http://www.reunion.iufm.fr/dep/mathematiques/Seminaire/Ressources/Pitou>
- Radhakrishnan, Sarvepalli. 1940. *Eastern religions and western thought*. Oxford: U.P., 396p.
- Rao, Hanumantha G. Oct.1926. «The Basis of Hindu Ethics». In: *International Journal of Ethics*, Vol.37, No.1. p.19-35.
- Renou, Louis. 1951. *L'hindouisme*. Paris : Éd.P.U.F., 127p.
- Renou, Louis et Jean Filliozat. 1996. « *L'Inde Classique, Manuel des Etudes indiennes* » Tome I avec le concours de Pierre Meile, Anne-Marie Esnoul et Liliane Silburn. Paris, 749p.
- Rey, Pierre-Louis, 1970. *Camus, L'Étranger, Analyse critique*. Paris : Éd. Hatier, Profil Littérature, 63p.
- , 1970. *Camus, La Chute, Analyse critique*. Paris : Éd. Hatier, Profil Littérature, 79p.
- , 2006. *Camus, L'homme révolté, Analyse critique*. Paris : Éd. Découvertes Gallimard, littératures, 127p.
- , 2008. *Camus, Les Justes, Analyse critique*. Paris : Éd. Hatier, Profil Littérature, 220p.
- , 2008. *Le premier homme d'Albert Camus, Analyse critique*. Paris : Éd. Gallimard, 216p.
- Robert, Aurélien. 2008. « Relativisme et jurisprudence. Un dialogue entre philosophes et historiens » Dans : *Revue de Sciences humaines* [En ligne], 12 |

2007, mis en ligne le 18 avril 2008. <http://traces.revues.org/217>. Consulté le : 2011-11-10.

Rollman, Hans, Jan. 1978. « Deussen, Nietzsche, and Vedanta ». Dans: *Journal of the History of Ideas*, Vol.39, No.1. (March), p.125-132.

Said, Edward W. 2005. *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*. Paris : Éd. du Seuil, 422p.

Saiman, Julien. 2009. « Les frontières de la philosophie: n'y a-t-il de philosophie qu'en Occident? ». Dans *Invitation à la philosophie*. En ligne : http://philo.pourtous.free.fr/Articles/Julien/les_frontieres_de_la_philosophie.htm Consulté le: 2012-01-05.

Sen, Kshiti, Mohan. 1961. *L'hindouisme*. Paris: Éd. Petite Bibliothèque Payot, 182p.

Settler, F. 2002. «Orientalism and religion: the question of subject agency, Method & Theory». In: *The Study of Religion*, Leiden: Koninklijke Brill NV, 14(2), p.249-264.

Schwab, Raymond. 1950. *La renaissance orientale*. Paris : Éd. Payot, 526p.

Swami Nityabodhânanda. 1971. *La mâtâ du vedanta et l'absurde chez Albert Camus*. Paris : Université de la Sorbonne, 256p.

Tanase, Virgil. 2010. *Camus*. Paris : Éd. Gallimard, 401p.

Todd, Olivier. 1996. *Albert Camus : une vie*. Paris : Éd. Gallimard, 855p.

Treil, Claude. 1971. *L'indifférence dans l'œuvre de Camus*. Montréal : Éd. Cosmos, 168p.

Trépanier, Michel et Claude, Vaillancourt. 2000. *L'existentialisme et le théâtre de l'absurde*. Paris : Éd. Études vivantes, 82p.

Tucker, Warren. 1970. « La Chute, Voie du salut terrestre ». *The French Review*, XLIII, no 5, p. 737-744.

- Unesco. 1998. « Rapport mondial sur l'éducation ». p.94 Paris : Éd. Unesco, 169p.
- Urban, Hugh B. 2004. «Power still dwells: the ethics and politics of comparison in a magic still dwells, Method & Theory». In: *The Study of Religion*, Leiden: Koninklijke Brill NV, (16) p.24-35.
- Vanderheyde, Alphonse. 2007. *Nietzsche et la pensée bouddhiste*. Paris : Éd. L'Harmattan, 260p.
- , 2008. *Nietzsche et la pensée des brahmanes*. Paris : Éd. Harmattan, 312p.
- Van-Huy, Pierre N. 1969. « Camus et la transcendance ». In : *The University of South Florida Language Quarterly*, VII, nos 3-4, Spring-Summer, pp. 5-10.
- Varenne, Jean. 1998. « La pensée indienne et la philosophie occidentale ». Dans *l'Encyclopédie philosophique universelle, II. Les notions philosophiques*, vol. 2, Paris : Éd. Presses universitaires de France, pp.1326-1351.
- , ? «Vedanta». Dans: *Encyclopedia Universalis*, En ligne : <http://www.universalisedu.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/encyclopedia/vedanta/>
- Velikovski, Samary. 1985. « Camus et l'existentialisme ». *La revue des lettres modernes*, Albert Camus 12. La révolte en question, pp.83-94.
- Vircondelet, Alain. 2010. *Albert Camus, fils d'Alger*. Paris : Éd. Fayard, 382p.
- Vigée, Claude. 1960. « La nostalgie du sacré chez Albert Camus ». *La Nouvelle Revue Française*, no 87, « Hommage à Albert Camus », pp. 527-536.
- Viggiani, Carl. 1968. « Notes pour le futur biographe d'Albert Camus ». *La revue des lettres modernes*, Albert Camus 1. Autour de l'Étranger, pp.170-74
- Waterstone, Richard. 2001. *L'Inde Éternelle*. Singapour : Éd. Tashen, 184p.

Weineberger-Thomas, Catherine. 1988. « Les yeux fertiles de la mémoire-exotisme indien et représentations occidentale ». Dans *L'Inde et l'imaginaire*, Paris, Éd. Ehes, Collection Purusartha, 280p. P.9-31

Wiebe,D. 2002. «Modern western science, the study of religion, and orientalism and religion, Method & Theory». In: *The Study of Religion* 14(2), pp.265-278.

Willey,Margaret-Lenore. 195?. «Existentialism: suspension bridge to Indian thought». Santinketan, India : In: *Visvabharati Quaterly*, Vol. 28, No. 1-2, 41 p.